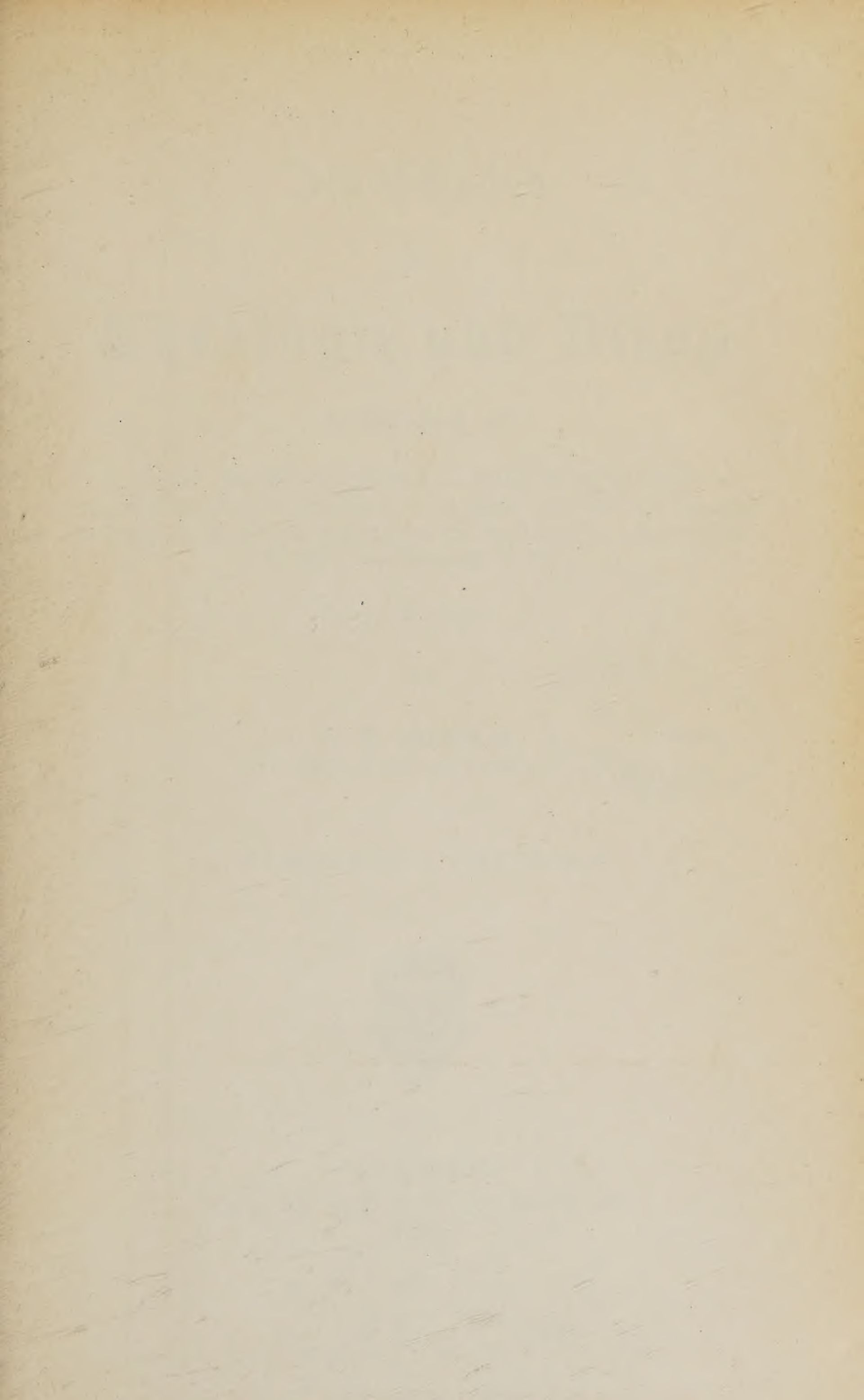




SIGILL SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion





Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

in Verbindung mit

D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. M. Reischle, Professor der Theologie in Halle a. S., D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,
Professor der Theologie in Tübingen.

Fünfzehnter Jahrgang.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1905.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

Druckfehler-Berichtigung:

In Professor D. E. Vischers Aufsatz Seite 410, Zeile 7 und 8 v. o. lies **Mücken** statt Würmern.

Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit.

Von

W. Herrmann.

Nach einem Vortrag in Chicago am 21. März 1904.

Der Gegenstand, über den ich sprechen will, hat uns alle schon beschäftigt und viele von uns beunruhigt. Die Wissenschaft unserer Zeit ist vielen eine Gefahr für ihren Glauben an Gott. Wie überwinden wir diese Gefahr? Der Anfang der Wissenschaft liegt in der Art, wie das menschliche Bewußtsein sich das Wirkliche feststellt. Die Wissenschaft ist also so alt wie die zum Bewußtsein erwachte Menschheit. Wenn wir aber hier von der Wissenschaft unserer Zeit reden, so meinen wir etwas, was früher niemals existierte. Wir denken aber auch nicht an eine Wissenschaft, die im Verborgenen einige tiefsinnige Köpfe beschäftigt. Unsere Besorgnisse gelten einer geistigen Macht, deren sich keiner von uns erwehren kann, deren Spuren wir alle in uns selbst, in den Fundamenten unserer Weltauffassung entdecken. In den letzten zwei Jahrhunderten hat sich die wissenschaftliche Arbeit gründlich verändert. In dieser neuen Gestalt erst ist die Wissenschaft zu der Macht gediehen, die den religiösen Glauben zu ersticken droht.

Was die Wissenschaft unserer Zeit vor allen früheren auszeichnet, ist nicht die Fülle neuer Entdeckungen, mit denen sie uns überrascht und die Kräfte der Kultur erhöht. Die Wissenschaft ist in sich selbst, in der Art ihrer Arbeit, klarer und sicherer ge-

worden. Das verschafft ihr die bisher unerhörte Gewalt über die Menschen. Denn unser Leben in dieser Welt treibt in einer Unsicherheit, die uns bei einiger Besinnung über unsere Lage das Herz beklemmt. Wir greifen daher unwillkürlich dahin, wo wir etwas festes sehen. Wir dürfen uns aber nicht darüber täuschen, daß gegenwärtig zahllose Menschen diesen Eindruck des imponierend festen und doch in lebendiger Bewegung begriffenen vielmehr von der Wissenschaft empfangen als von der Kirche. Wir werden vielleicht sagen, daß es nicht so sein sollte, aber wir müssen sehen, daß es so ist. In den letzten Jahrzehnten kommt es den Menschen immer mehr zum Bewußtsein, daß die einfachen Grundgedanken der Wissenschaft einen sicheren Fortgang der Erkenntnis verbürgen, durch die es uns möglich wird, unsere Herrschaft über die Dinge zu erweitern und die Grenzen unseres Könnens einzusehen. Alle auf die Erkenntnis des Wirklichen gerichtete Arbeit beruht auf zwei Grundsätzen. Der erste lautet: die von der Wissenschaft erkannte Wirklichkeit ist eine gesetzmäßige Ordnung, ein gesetzmäßiges Geschehen. Der zweite lautet: das Wirkliche, das die Wissenschaft erkennt, ist nie vollständig bestimmt. Diese Grundsätze haben unbewußt gewirkt, seitdem Menschen sich bemüht haben, das Wirkliche zu erkennen und dadurch Dinge zu beherrschen. Aber solange sie unbewußt wirkten, konnte es leicht geschehen, daß man sich daneben in Träume verlor, in denen von einer solchen Wirkung nichts zu spüren war. Die Wissenschaft des Aristoteles hatte sich noch nicht darauf besonnen, wie Tatsachen erkannt werden. Deshalb haben die Menschen durch zwei Jahrtausende sich leicht einbilden können, das Wirkliche zu erfassen, wo sie in Wahrheit ihren Wünschen nachjagten oder träumten. Jetzt hat die Wissenschaft die Bedingungen ihrer Erkenntnis des nachweisbar Wirklichen herausgearbeitet und hat dadurch eine neue Situation für das geistige Leben der Kulturvölker geschaffen. Denn so weit der Einfluß der wissenschaftlichen Arbeit reicht, wird es uns jetzt viel schwerer gemacht, den Schein mit dem Wirklichen zu verwechseln und Einbildung für Erkenntnis zu halten. Wir fangen an, zu merken, wie wir an der Hand der methodischen Grundsätze der Wissenschaft aus den unsicheren

Vorstellungen über das Wirkliche, das uns umgibt, uns herausfinden. Es wäre schlimm, wenn die ganze Christenheit sich diese große Veränderung so verhüllen wollte, wie es die römische Kirche tun muß, weil sie durch die Beschlüsse des Vatikanum gebunden ist. Wir tun unsere Pflicht, wenn wir uns ruhig klar machen, was für den Glauben und seine Verkündigung daraus folgt, daß die Wissenschaft angefangen hat, sich auf die Bedingungen und die Grenzen ihrer Erkenntnis zu besinnen. Es läßt sich nicht leugnen, daß das eine Gefahr für den Glauben vieler Menschen bedeutet. Die christliche Gemeinde fühlt sich mit Recht schwer bedroht, denn vieles, woran sie sich früher hielt, sieht sie jetzt durch eine Flut unabweisbarer Gedanken hinweggerissen, und in den Grundsätzen der wissenschaftlichen Erkenntnis findet sie das Gegenteil dessen, was sie glaubt.

Besonders fremd muß dem Glauben der zuerst genannte Grundsatz erscheinen. Kann die Wissenschaft nur das Gesetzmäßige als wirklich erweisen, so ist für sie grade das nicht vorhanden, was für den Glauben das allein Mächtige, also das wahrhaft Wirkliche ist, nämlich ein Gott, der dem Menschen hilft. Der Glaube geht immer auf Gott allein. Können wir aufrichtig sagen, daß wir an Christus glauben, so meinen wir Gott, wenn wir Christus sagen. Was aber Gott sei, hat der Prophet der Deutschen, Martin Luther, im großen Katechismus herrlich gesagt. Gott ist das Wesen, zu dem man sich versehen kann alles Guten und Zuflucht suchen in allen Nöten. Wenn wir uns an dieses Wesen halten wollen, so meinen wir doch, daß die Ereignisse, die unser Schicksal werden, deshalb so geschehen, weil unserer Seele in unsern gegenwärtigen Kämpfen eine Hand voll unerschöpflicher Hilfe gereicht werden soll. Wir haben dabei ohne Zweifel die Vorstellung, daß die Ursache des Geschehens in unseren Nöten liegt, weil sie Gott bewegen. Die Wissenschaft weiß davon nichts. Sie sieht in demselben Geschehen die Wirkung von Kräften, die bereits als Elemente der Wirklichkeit vorhanden waren, und deren Zusammentreffen an diesem Punkt des Raumes und der Zeit ein solches Ergebnis haben mußte. Aber wenn wir ehrlich sein wollen, werden wir uns eingestehen, daß nicht bloß eine uns fremde oder

lästige Wissenschaft so denkt, sondern daß wir selbst diese Auffassung der Dinge befolgen, sobald wir uns zusammenraffen, um in der Welt etwas auszurichten. Wenn wir aus dem, was geschieht, etwas machen wollen, so müssen wir uns darüber klar zu werden suchen, wie es geschieht. Herren über die Dinge werden wir nur, wenn wir ihre Ursachen uns klar machen, oder das Geschehen in seiner Gesetzmäßigkeit verstehen. Wir alle gehen unwillkürlich diesen Weg, wenn wir nicht bloß träumen, sondern arbeiten wollen. Die besondere Leistung der Wissenschaft besteht nur darin, daß sie das als die einzig mögliche Methode erkennt, das Wirkliche nachzuweisen, und diese Methode sorgfältig ausbildet. Aber indem die Wissenschaft unserer Zeit das leistet, erzeugt sie Gedanken, die unsern Glauben bedrängen. Da wo der Einfluß der Wissenschaft noch nicht verspürt wird, muß man sich freilich auch für bestimmte Momente der Gesetzmäßigkeit des Geschehens anpassen. In Geschäften statuiert man keine Wunder. Dieses harte Wort Kants wird keiner von uns bestreiten. Aber das schließt tatsächlich nicht aus, daß wir in andern Momenten, wenn wir nicht gerade dabei sind, an den Dingen zu arbeiten, uns doch wieder der Vorstellung überlassen, daß uns eine Welt von Wundern umgibt, weil wir meinen, in unserer gegenwärtigen Not den Beweggrund eines allmächtigen Wirkens sehen zu dürfen. Stehen wir dagegen unter dem Einfluß der Wissenschaft, so tritt eine wichtige Aenderung ein. Dann wird der Gedanke der Gesetzmäßigkeit des Geschehens nicht mehr bloß gelegentlich angewendet. Es entsteht vielmehr dann in uns ein neues durch diesen Gedanken bestimmtes Weltbild, das Weltbild der Wissenschaft. Alles, was wir uns als eine dem wissenschaftlichen Erkennen erreichbare Wirklichkeit vorstellen mögen, ist durch seine Ursachen determiniert, d. h. durch die unendliche Vielheit der Dinge und Ereignisse in Raum und Zeit. Die wissenschaftliche Arbeit kann nicht erwarten, jemals einen anderen Charakter des Wirklichen anzutreffen; denn sie selbst unterscheidet ja vermittelst jenes Gedankens der Gesetzmäßigkeit das Wirkliche vom Schein. Einzelne Forscher mögen sich immer noch einbilden, daß sie mit ihren Mitteln die Stellen im Wirklichen zeigen können, wo diese Gesetzmäßigkeit, das un=

endliche Bedingtsein durch die nähere und fernere Umgebung, aufhört. Die Wissenschaft im Ganzen dagegen zeigt eine Ruhe und Stetigkeit des Fortschreitens, die doch schließlich viel stärker auf die Menschen wirkt als die Aufgeregtheit Einzelner, die, wie E. Häckel oder J. Reinke, es fertig bringen, eine aus ihren Gemütsbedürfnissen entsprungene Weltauffassung Wissenschaft zu nennen. Ob solche Priester einer angeblich wissenschaftlich begründeten Weltanschauung die ins Unendliche sich erstreckenden Parallelen des wissenschaftlichen Erkennens zusammenbiegen, um die Religion umzubringen, wie Häckel, oder um ihr neues Leben einzuflößen, wie Reinke, ist, wissenschaftlich angesehen, derselbe Fehler. Es liegt auch bei beiden genau derselbe Mangel an religiösem Verständnis vor, nämlich die Meinung, daß der Mensch auf die Religion verfalle, um seine Gemütsbedürfnisse zu befriedigen. Für die echten Propheten war die religiöse Erkenntnis ein heiliges Muß, das ein Stärkerer über sie brachte, eine Erkenntnis anderer Art als die wissenschaftliche, aber doch Erkenntnis in ernstem strengen Sinne. Dadurch, daß sie dafür kein Verständnis haben, werden solche Theologen der Naturforschung dem Leben der Religion in gleicher Weise gefährlich. Es ist freilich anzuerkennen, daß beide darin religiöses Bedürfnis verraten, daß sie sich so stark um eine abgeschlossene Weltanschauung bemühen. Wenn wir aber diese Anerkennung Reinke aussprechen, so dürfen wir sie seinem Genossen Häckel nicht vorenthalten. Aber viel mehr als das verworrene, wenn auch rührende Streben solcher Männer bedrängt uns die Wissenschaft, die streng auf ihrem Wege bleibt, durch ihre unabweisbaren Gedanken.

Die Erkenntnis, daß jedes nachweisbare Ereignis tatsächlich von uns als ein gesetzmäßiges angesehen wird, lastet auf uns mit ungeheurer Wucht. Denn wer so denken muß, sieht die Welt in einer wichtigen Beziehung so, wie sie von jeher der Gottlose gesehen hat. Den Ereignissen fehlt jede Spur von Anteilnahme an dem Los des Menschen. Daß es so mit der Welt steht, die wir mit den Augen des erkennenden Geistes auffassen, hat der Mensch von jeher tief empfunden. Das Grausen vor dem unendlichen Schweigen läßt sich nicht in Worte fassen, aber jeder

zu vollem Bewußtsein erwachte Mensch kennt es. Für uns Kinder dieser Zeit ist aber die Last viel größer geworden, als je zuvor. Denn uns zeigt die Wissenschaft, daß die Waffe ihrer Siege grade der Gedanke ist, der uns ängstigt, nämlich der Gedanke, daß das in seiner Wirklichkeit gesichert ist, was in seiner Gesetzmäßigkeit erkannt wird. Wer die Wirklichkeit in dem Licht der wissenschaftlichen Erkenntnis sieht, muß sich schließlich in der Welt wie lebendig begraben vorkommen. Wenn er sie tief durchforscht, wird er in der leuchtenden und tönenden Welt viel finden, was sein Leben reich macht, so reich, daß er mit Beschämung daran denken muß, wie viel der wissenschaftliche Arbeiter vor seinen Brüdern voraus hat. Aber es gilt auch von diesen Schätzen: der Mensch lebt nicht davon, daß er viele Güter hat. Denn die wissenschaftlich erkannte Wirklichkeit versagt ihm das Eine, was er haben muß, wenn er nicht innerlich erstarren soll, die Erfahrung, daß aus allem Wirklichen ein Wesen spricht, mit dem er selbst in dem Bewußtsein eines ewigen Ziels und in seiner Sehnsucht nach Vollendung innerlich verbunden ist. Ein solches Wesen nicht hören, heißt gottlos sein. Wir hören es aber nicht, sondern stoßen an die stummen Wände unseres Grabes, wenn wir uns klar machen müssen, daß die Dinge sich nach ihren eigenen Gesetzen richten, aber nicht nach unserm Herzen. Die Wissenschaft macht uns das klar. Daß diese Erkenntnis über die Kreise der Forscher weit hinausdringt und das Volk überflutet, ist vielleicht die großartigste und die gefährlichste Erscheinung unserer Zeit. Es ist ein Sieg der Wahrheit, und es wird von Unzähligen mit Schmerz oder mit Hohn als Untergang des Glaubens empfunden.

Wir dürfen uns die Wahrheit nicht verschleiern, aber wir sind davon überzeugt, daß diese Erkenntnis nicht das letzte Wort über das Wirkliche ist. Haben wir jemals an Gott geglaubt, so haben wir auch Erfahrungen gemacht, deren Erinnerung uns nicht gänzlich in der Annahme versinken läßt, daß das alles Illusion war. Aber es fragt sich, ob wir andern den Weg zum Glauben weisen und ob wir selbst die Behauptung des Glaubens festhalten können, ohne die von der Wissenschaft uns erschlossene Wahrheit zu verleugnen.

Zwei Mittel, um zum Glauben an Gott zu gelangen, werden uns am lautesten empfohlen. Wir sollen uns kräftig zu dem Glauben entschließen, dessen wir nun einmal bedürfen, und wir sollen auf eine Art von höherer Wissenschaft hören, die die Wirklichkeit Gottes beweisen könne. Beide Mittel sind uralt; sie müssen sich also schon irgendwie bewährt haben. Auch deshalb können sie nicht ganz unpraktisch sein, weil die römische Kirche beide empfiehlt und fordert. Sie meint, daß Gott sei, werde uns bewiesen; hätten wir das aber eingesehen, so müßten wir auch bereit sein, zu glauben, was Gott zu glauben befiehlt. Wir wollen kurz sagen, warum weder eine Wissenschaft, die Gottes Wirklichkeit beweist, noch ein Entschluß oder Wille zum Glauben uns unserer Not entreißen kann.

Wir wollen die Wissenschaft, die die Wirklichkeit Gottes beweisen will, gern hören. Zwar das alte in der römischen Kirche festgehaltene Verfahren, an dem in der Welt Wirklichen die Spuren Gottes nachzuweisen, halten wir für abgetan. Die Existenz irgend eines von uns vorgestellten Dinges oder Ereignisses wird uns nur dadurch gewiß, daß wir es mit seiner näheren und ferneren Umgebung, als zu ihr gehörig, verknüpft sehen. Was also ein solches Ding oder Ereignis ist, empfängt es aus der unendlichen Tiefe von Raum und Zeit. Es hat daher keinen Sinn, irgend etwas daran nachweisen zu wollen, bei dem man nicht nach gesetzmäßigen Zusammenhängen forschen dürfe, weil es sich als Schöpfung Gottes darstelle. Die gegenwärtig in Rom besonders eifrig betriebenen Versuche, wunderbare Heilungen als von Gott bewirkte wissenschaftlich zu erweisen, werden von gebildeten Katholiken mit Recht peinlich empfunden. Denn was in dieser Welt als wirklich nachgewiesen wird, enthüllt immer eine Gesetzmäßigkeit des Geschehens, hinter der zwar Gott verborgen sein kann, in der er aber nicht offenbar ist. Die von der Wissenschaft unserer Zeit erreichte Klarheit über ihr Verfahren, das Wirkliche festzustellen, macht die Versuche, vermittelst solcher Erkenntnisse Gott zu erfassen, zu einer Absurdität. Anders ist es mit einer Spekulation, die die Frage aufwirft, wie das wahrhaft Seiende gedacht werden könne. Ihr ist damit nicht das Recht abgesprochen.

Aber es ist zwar wohl möglich und wird immer wieder geschehen, daß der religiöse Glaube mit seinen Gedanken über Gott solche Ergebnisse der philosophischen Spekulation in Verbindung bringt. Dagegen ist es nicht möglich, daß religiöser Glaube an Gott durch eine solche Gedankenarbeit begründet wird. Denn auch wenn wir sicher erkannt zu haben meinen, daß das allein wahrhaft seiende Wesen die geistige Macht des Guten oder Liebe ist, so haben wir damit keineswegs religiösen Glauben. Denn grade dann wird dem sittlich kämpfenden Menschen die Frage um so peinlicher, ob sein eigenes Leben von dieser Liebe getragen wird, ob er nicht seine innerste Tendenz als ein Hindernis ihres Wirkens erlebt, das durch ihre Macht bekämpft und zum Mittel für Anderes herabgesetzt wird, weil er so, wie er ist, nicht dazu taugt, Endzweck zu sein oder ewig zu leben. Diese Existenzfrage des Einzelnen löst keine Spekulation. Die Religion dagegen hat es mit dieser Frage allein zu tun. Aus demselben Grunde kann uns unser Entschluß allein nicht zum religiösen Glauben an Gott verhelfen. Freilich können wir es ohne große Mühe fertig bringen, daß wir uns irgend welche allgemeinen Gedanken über Gott und sein Wirken angewöhnen, indem wir die Zweifel daran unterdrücken. Aber der Glaube, nach dem wir uns sehnen, entsteht so nicht. Er bedeutet, sich fürchten und doch lieben und vertrauen, also in tiefer Demütigung sich befreit fühlen. Ein solches Gefühl kann ein Mensch, der, wenn er einmal ganz mit sich allein ist, sich ratlos und unglücklich fühlt, nicht durch seinen Entschluß in sich entwickeln. Er kann das ebenso wenig, wie er es aus der Erkenntnis des Allgemeingültigen gewinnen kann. Denn es handelt sich dabei um den Gehalt seiner eigenen Existenz, um sein Wohl und Wehe. Das läßt sich aber nicht in eine allgemeine Wahrheit auflösen, und ebenso wenig können wir selbst es uns schaffen durch unsern Entschluß. Wir können uns nicht glücklich machen, wenn wirs nicht sind. Wir finden einen sicheren Weg in unserer Frage nur dann, wenn wir fest im Auge haben, daß an Gott glauben schließlich immer heißt, mit dem Gefühl reinen Glückes in eine unerschöpfliche Zukunft blicken. Das können wir uns nicht selbst geben, aber wir können zu der Frage aufwachen, ob die Be-

dingungen dafür uns nicht längst gegeben sind, und nur verschüttet sind unter einem Vielerlei von Interessen, die nicht wert sind, eine Seele zu füllen.

Die Wissenschaft hat es mit den Tatsachen zu tun, wie sie unter einander verknüpft sind, nicht aber wie sie auf unser individuelles Leben wirken. Es stellt sich also ein Wirkliches heraus, das für jeden von uns in besonderer Weise vorhanden ist, für die Wissenschaft aber überhaupt nicht, nämlich die individuelle Lebendigkeit des Einzelnen und das, was für ihn die Ereignisse werden, die ihn berühren. Die Wirklichkeit, auf deren vollkommene Erkenntnis die Wissenschaft gerichtet ist, nennen wir nachweisbar; die Wirklichkeit, die nur für den Einzelnen vorhanden ist, nennen wir erlebbar. Diese Unterscheidung hat für die Vertretung der Religion in der Gegenwart eine fundamentale Bedeutung. In der Welt, vor die die Menschen so gestellt werden können, daß sie sie schließlich sehen müssen, ist das überhaupt nicht zu finden, was sich dem Menschen enthüllt, wenn er es erlebt. Man muß nur, wenn man sich diese einfache Wahrheit sichern will, die Frage aufwerfen, wie es erkannt werden kann, daß bestimmte Ereignisse deshalb geschehen, weil wir selbst in die Höhe kommen sollen. Nur eine solche Erkenntnis, die aus dem, was geschieht, eine um uns besorgte Liebe heraushört, ist religiöse Erkenntnis. Wer die Ereignisse so zusammenordnet, daß er sie als Offenbarungen väterlichen Ernstes und väterlicher Liebe lesen kann, versteht sie religiös. Aber es gibt keine logischen Mittel, durch die wir selbst dazu gebracht werden oder andere dazu bringen könnten. Weil das ohne weiteres einleuchtet, wird es vielen Menschen so leicht, die religiöse Anschauung für Illusion zu halten. Daß da wirklich etwas Reales angeschaut wird, können wir natürlich nicht fassen, wenn wir überhaupt nichts erleben. Es fehlte uns die Fähigkeit der religiösen Anschauung, wenn wir alles Geschehen an uns vorübergleiten ließen, ohne es zu dem, was wir für uns selbst sein wollen, in Beziehung zu setzen. Das kann nun freilich keiner ganz unterlassen, denn jeder tut es, indem er Schmerz und Lust fühlt. Aber in diesem Erleben, das sich bei jedem Menschen findet, weil es schon zu der tierischen Existenz

gehört, liegt offenbar noch nichts, was uns für religiöse Anschauung empfänglich machen könnte. Es befähigt uns dazu erst die spezifisch menschliche Art des Erlebens, die bei jedem Einzelnen so verkümmern kann, daß in seiner Seele nie ein ursprünglicher Ton der Religion erklingt. Wir erleben aber das, was uns widerfährt, wie Menschen, wenn die eigentümlich menschliche Art der Existenz in uns entwickelt ist. Das ist dann der Fall, wenn wir nicht notwendig vom Augenblick vergewaltigt werden, sondern uns ihm gegenüber behaupten können. Eine solche Erhebung über das, was wir im Moment erleiden, ist uns aber schließlich nur möglich in der Erkenntnis, daß unser Wollen eine unveränderliche Richtung oder ein ewiges Ziel hat. Verzichten wir darauf, so können wir freilich immer noch unsere Umgebung weithin beherrschen oder viel in der Welt ausrichten. Aber schließlich geben wir dann doch uns selbst auf. Denn wenn wir nicht selbst etwas Unvergängliches aus uns machen wollen, so hat es keinen Sinn, darauf zu rechnen, daß alles, was in der Zeit geschieht, uns dienen werde. Der Wille aber, der eigenen Existenz einen Inhalt zu geben, den wir selbst als ewig erkennen, ist sittliche Gesinnung. Folglich ist sittlicher Ernst eine unumgängliche Bedingung religiöser Zuversicht. Wenn Menschen darüber klagen, daß sie nichts erführen, was ihnen die auf sie gerichtete Liebe Gottes bewiese, so müssen sie sich fragen, ob sie die Wahrhaftigkeit aufbringen, sich in demjenigen zu sammeln, was sie selbst als das Ziel ihres Wollens erkennen, von dem sie nicht lassen dürfen. Es wird immer so sein, daß nur die Gottes Stimme hören, die aus der Wahrheit sind.

Damit haben wir den Punkt erreicht, an dem sich die Auseinandersetzung des Glaubens an Gott mit der wissenschaftlichen Erkenntnis des nachweisbar Wirklichen vollziehen muß. Der Glaube an Gott ist der Wissenschaft gegenüber völlig haltlos, wenn er sich nicht aufrichtig sagen kann, daß er ebenso, wie sie, rückhaltlose Beugung vor der Wahrheit ist. Wenn er nicht aus der Erkenntnis des Wirklichen hervorgegangen ist, sondern aus einer Hinwegsetzung über das Wirkliche, trägt er den Keim des Todes in sich. Denn dann ist er in seinem Ursprung Wunsch und Will-

kür. Und sobald er sich das selbst eingestehen muß, löst er sich auf. Deshalb sind alle Versuche vergeblich, die Menschen dadurch zum Glauben zu bringen, daß man ihnen nur das, was geglaubt werden soll, als eine Forderung vorhält. Wohl ist die Wurzel des Glaubens Gehorsam. Aber das heißt natürlich nicht, daß man sich bereit finden läßt, Gedanken für wahr zu erklären, die man nicht für wahr hält. Der Gehorsam des Glaubens ist genau derselbe wie der Gehorsam der wissenschaftlichen Erkenntnis. In beiden Fällen haben wir den elementaren sittlichen Akt der Wahrhaftigkeit vor uns. Denn der wirklich fromme Mensch will auch nur der Wahrheit gehorchen, die er selbst erkennt.

Deshalb ist die Sache des Glaubens von Anfang an schwer geschädigt, wenn man ihn der Wissenschaft so gegenüber stellt, als wäre er eine Art der Erkenntnis, die zwar einen höheren Gegenstand habe, aber als Erkenntnis einen geringeren Grad der Klarheit und Sicherheit erreiche, oder im Grunde gar nicht Erkenntnis in strengem Sinne sei. Denn die Kraft des Glaubens strömt allein aus dem Bewußtsein, daß er grade wirkliche Erkenntnis, also ein Durchbrechen der Illusionen ist. Es ist freilich oft eine Glaubensforderung an die Menschen gerichtet, die einfach Annahme von Gedanken und Gebräuchen verlangte, von denen sie nichts wissen wollten. Die Glaubensbotschaft dagegen, die die Geister überwindet, wendet sich an sie mit der Forderung: ändert euren Sinn. Das bedeutet aber für den Menschen immer, daß er sich aus dem Selbstbetrug aufraffen und der Wahrheit gehorchen soll. Von den Vertretern der Wissenschaft, die mit ihrer Arbeit den Glauben einzuengen meinen, wollen wir nicht etwa erreichen, daß sie den Glauben als eine geringere Art der Erkenntnis freundlich anerkennen und am Leben lassen. Wir verlangen von ihnen, was wir jedem zumuten, den wir als Menschen ehren sollen, daß sie sich auf sich selbst besinnen. Nachweisbare Tatsachen feststellen, indem man seine Vorurteile opfert und seine Wünsche zum Schweigen bringt, ist etwas sehr großes. Aber wichtiger ist doch wohl, daß ein Mensch sich aufrichtig klar macht, was er selbst als das Rückgrat seiner geistigen Existenz erkennt, nämlich eine Aufgabe, die durch ihr Recht seinen Willen

in ewiger Spannung hält. Diese Erkenntnis, durch die jeder für sich selbst seine sittliche Gesinnung begründet, ist in demselben Maße wichtiger als alle andern, wie Personen wichtiger sind als Sachen. Sie hat aber auch eine ganz andere Art als die Erkenntnis der Wissenschaft; denn jeder hat sie in eigentümlicher Weise für sich selbst, und nur der kann sie haben, der sie sich selbst erkämpfen will. Beides, die unvergleichliche Wichtigkeit dieser Erkenntnis und ihre von aller wissenschaftlichen Erkenntnis unterschiedene Art, wird in der Gegenwart von vielen verkannt. Nur bei dieser geistigen Verkrüppelung führen die Siege der Wissenschaft zu einer Ermattung der Religion. Wenn die Menschen sich nicht mehr auf sich selbst besinnen wollen, als ob das nicht der Mühe wert wäre, verschließen sie sich für die Offenbarungen Gottes und bemerken nicht, wo auch für sie Quellen göttlicher Kräfte sind.

Der religiöse Glaube ist also nicht eine aus Wunsch, Willkür und Gewohnheit erwachsene Meinung oder Annahme. Er hat die volle Würde der Erkenntnis. Denn er ist ebenfalls angestrengtes Erfassen des Wirklichen und ein Ueberwinden des Scheins. Er ist Pflicht, wie es überhaupt unsere Pflicht ist, uns die Wirklichkeit, in der wir stehen, klar zu machen. Ein Glaube, der das alles nicht wäre, also nicht ein Ausdruck der Ehrfurcht vor dem Wirklichen, hätte gewiß keine religiöse Art. Denn er wäre offenbar nicht Unterwerfung unter den allmächtigen Gott, der in dem Wirklichen ist, sondern Auflehnung gegen ihn. Daß wir im religiösen Glauben uns über die von uns selbst erkannte Wahrheit hinwegsetzen, ist die Meinung unserer Feinde, unsere gewiß nicht. Unser Glaube ist Gehorsam gegen die Wahrheit, Ehrfurcht vor dem Wirklichen, also ernste Erkenntnis.

Verschieden ist der Glaube freilich von aller anderen Erkenntnis. Die alte Entgegensetzung von Glauben und Wissen ist nicht gänzlich falsch. Aber der Unterschied beruht allein darauf, daß es sich beim Glauben um eine Wirklichkeit handelt, die jeder einzelne für sich erleben muß. Weil es so ist, können wir das, was wir glauben, niemandem beweisen. Aus demselben Grunde ist die Erkenntnis des Glaubens immer individuell geartet. Sie ist

eine aus den besonderen Lebensführungen erwachsende, an die individuelle Lebendigkeit des einzelnen geknüpfte Anschauung. Sie kann also endlich nur dadurch gewonnen werden, daß der einzelne eine solche Lebendigkeit gewinnt und sich dann auf den Inhalt seiner eigenen Existenz besinnt. Die religiöse Erkenntnis erfordert keine hohe Kraft des Denkens wie die Arbeit der Wissenschaft; aber sie ist doch schwerer als diese, denn sie ist nur möglich, wenn der Mensch sich klar machen will, was er als das ewige Ziel seines Wollens denken muß. Dazu aber ist nötig, daß wir den Kampf mit unseren Neigungen, also mit unserer Trägheit aufnehmen, mit einer Trägheit, die aussieht, wie Fleiß. Für in der Zeit erreichbare Ziele, wie Gelderwerb, zu arbeiten, ist leicht, auch wenn wir darin unsere Kräfte aufreiben. Denn dabei trägt uns unsere Neigung, der Selbsterhaltungstrieb des natürlichen Lebens. Wer seine Existenz in solcher Arbeit aufgehen läßt, ist bei allem leidenschaftlichen Drang zur Tätigkeit träge. Denn dabei bleibt er in dem, was er von Natur oder durch die Umstände ist. Die wahre Lebendigkeit des Menschen beginnt erst, wenn er sich die Nötigung klar macht, allein für das Ziel zu arbeiten, das er selbst als ewig und unerschöpflich erkennt. Denn dann sieht er wenigstens, wie er allein ein wahrhaftiges eigenes Wollen haben kann. Was wir nur auf Zeit wollen, wollen wir überhaupt nicht wahrhaft. Erst das Bewußtsein, sich von seinem Ziel deshalb nicht lösen zu können, weil er selbst es als ewig und die damit gestellte Aufgabe als unerschöpflich erkennt, begründet in dem Menschen die innere Selbständigkeit und Festigkeit, die den Namen des Wollens verdient. Damit reden wir von einem geistigen Vorgang, den alle Menschen kennen, in denen das Gewissen noch nicht tot ist. Denn die innere Sammlung in dem, was man selbst als ewiges Ziel und als unerschöpfliche Aufgabe erfaßt, diese Wahrhaftigkeit des Wollens ist nichts anderes als sittliche Klarheit und sittlicher Ernst. Wir können es uns leicht verbergen, aber wir können es doch ohne Mühe erkennen, was allein unserem Wollen eine unveränderliche Richtung geben und uns dadurch die Möglichkeit unvergänglichen Lebens eröffnen kann. Die Gemeinschaft selbständiger Geister ist das ewige Ziel, die Aufgabe der Liebe

ist die unerschöpfliche Aufgabe. Ein Mensch, dem das klar wird, fängt an, innerlich lebendig zu werden; denn er sieht wenigstens ein, wie er allein ewig leben kann.

Deshalb ist ohne sittlichen Ernst der Glaube an Gott nicht möglich. Niemand kann die Wirklichkeit des lebendigen und lebenschaffenden Gottes erfassen, der nicht verstehen kann, was es heißt, allem gegenüber, was in der Zeit geschehen mag, die innere Selbständigkeit zu besitzen, in der man wahrhaftig lebt. Wir brauchen nur daran zu denken, was die Wirklichkeit Gottes für einen frommen Menschen bedeutet. Einen Gott haben, bedeutet ein Wesen kennen, bei dem man Zuflucht finden kann in allen Nöten. Der allmächtige Gott und die Seele, die er nicht will verloren gehen lassen, in diesen beiden Gedanken lebt die Religion. Beide Gedanken sind nicht von einander zu lösen, man denkt Gott überhaupt nicht, wenn man nicht den Vater der Geister meint. Aber diesen Gedanken, daß die geheimnisvolle Macht in allem Wirklichen persönliche Liebe ist, die mich zur Vollendung bringen will, kann ich nicht in den Begriffen ansführen, mit denen ich das nachweisbar Wirkliche erfasse, also nicht mit den Mitteln der Wissenschaft. Jener Grundgedanke der lebendigen Religion kann in uns nur entstehen, wenn wir das ewige Ziel unseres Wollens als wahr ergriffen haben und mit ihm unsere eigene Existenz zusammenfassen. Was unserem Wollen die unveränderliche Richtung gibt und den Endzweck unserer eigenen Existenz bildet, denken wir notwendig als den Endzweck alles Wirklichen. Dieser Gedanke eines Endzwecks aller Dinge, in dem unsere Seele das sich zur Klarheit bringt, was sie ewig verpflichtet und über alles Geschehen in der Zeit erhebt, macht die religiöse Erkenntnis erst möglich. Ich kann Gottes Wirklichkeit erst denken, wenn ich den Endzweck erkenne, dem tatsächlich alles unterworfen ist. Diese Erkenntnis aber können wir nur haben in innerer Sammlung, in der Anstrengung sittlichen Ernstes. Für einen schlaffen Menschen, der sich dazu nicht aufraffen will, bleibt der Endzweck, von dem alles Wirkliche abhängt und in dem alles Wirkliche zu seinem Ziel kommt, ein leeres Wort. Für den sittlich erweckten Menschen allein hat dieses Wort einen mächtigen Inhalt, und die Gedanken,

in denen dieser Inhalt entfaltet wird, machen es uns möglich, die Wirklichkeit Gottes zu erfassen.

Also nicht ein Fortschritt der Wissenschaft, sondern die innere Sammlung des einzelnen in sittlichem Ernst führt zu Gott. „So jemand will deß Willen tun" Joh. 7, 17. Aber ohne Zweifel gibt es viele sittlich ernste Menschen, die von Gott nichts wissen und nichts wissen wollen. Es ist sehr zu bedauern, daß in der christlichen Kirche das oft bestritten wird. Denn für jeden frommen Menschen sollte es selbstverständlich sein, daß das geschehen kann. Es ist erstens möglich, daß ein Mensch die Wirklichkeit Gottes leugnet, obgleich er tatsächlich von Gott ergriffen ist und dem unbekannten Gott dient. Zweitens kann ein zu sittlichem Ernst erweckter Mensch noch nicht darüber klar geworden sein, daß ihn die sittliche Erkenntnis dazu führen soll, sich überhaupt den Gehalt seiner eigenen Existenz zum Bewußtsein zu bringen. Kommt er dazu nicht, so kann er auch Gott nicht vernehmen, dessen Atem die das Wirkliche gestaltenden Kräfte, und dessen Worte die Ereignisse sind, die unser Schicksal werden. Drittens ist es auch möglich, daß zu einem solchen Menschen noch nicht ein Wort Gottes gesprochen wurde, das grade seinem Ohr vernehmlich werden konnte. Wenn uns in sittlichem Ernst die Organe wachsen, durch die wir allein Gott erkennen können, so müssen wir doch tatsächlich Gottes Wort an uns vernehmen, wenn wir ihn erkennen sollen.

Was ist nun dieses Wort Gottes, das uns von Gottes Wirklichkeit überzeugt? Dem Protestanten liegt es nahe zu sagen „die heilige Schrift", dem Katholiken liegt es nahe zu sagen „das Wort des kirchlichen Lehramts". In Wahrheit kann es das eine sowohl wie das andre sein — aber nur unter einer Bedingung. Es muß uns ein Erlebnis geworden sein, aus dem wir tatsächlich den zu uns redenden Gott vernehmen. Wenn evangelische und katholische Christen überhaupt Religion wollen, müssen sie ihre konfessionellen Grundsätze in solcher Weise vertiefen. Machen sie sich selbst das klar, was ihnen wirklich Wort Gottes wird, so werden sie sich auch untereinander verstehen. Deshalb ist es viel richtiger, zunächst ganz im allgemeinen zu sagen: Wort Gottes

kann für einen sittlich ernsten Menschen, wenn er genau reden will, nur ein Erlebnis sein, das auf ihn als eine Offenbarung Gottes wirkt. Und wenn man nun weiter fragt, wie ein Mensch zu solchen Erlebnissen komme, so ist die Antwort: sie müssen ihm gegeben werden, und er muß sie beachten. Ein Mensch, der nie in seinem Leben die Anschauung sittlicher Güte gewänne, die sich erziehend, strafend, tröstend seiner annimmt, würde auch nie dazu kommen können, daß er Gott vor Augen hat. Es ist doch selbstverständlich, daß einem Menschen, der nicht aus eigener Erfahrung weiß, was Ehrfurcht, was Vertrauen ist, Gott völlig fremd ist. Daraus folgt, was unsere sittliche Haltung für die Menschen bedeutet, mit denen wir verkehren. Wie wir unbewußt auf sie wirken und was wir bewußt für sie tun, das alles soll ein Leuchten der Sonne sein, die Gott aufgehen läßt über Böse und Gute. Davon, daß ihnen das zu Teil wird, hängt es ab, daß sie mit Gott verbunden werden. Gott sorgt dafür, daß es keinem von uns gänzlich fehlt, er gebraucht dazu andere Menschen als Mittel, aber uns selbst wird doch dann zugemutet, daß wir uns solche Erlebnisse zu Herzen nehmen. Im Grunde muten wir uns das selbst zu, die Forderung Gottes erhebt sich in unserm eigenen Herzen. Denn wenn wir überhaupt im stande sind, Ehrfurcht und Vertrauen zu Personen zu erleben, so wissen wir auch, daß uns nichts Besseres gegeben werden kann. Diese Erkenntnis ist mit dem Erlebnis selbst verbunden. Folglich unterdrücken wir unsre eigene Erkenntnis oder wir sind unwahrhaftig, wenn wir nicht solche Erinnerungen als den wertvollsten geistigen Besitz in uns sammeln und dabei mit Freude und Dank verweilen.

Damit ist uns die richtige Antwort auf die Anklage einer glaubensfeindlichen Wissenschaft in die Hand gegeben. Die Anklage lautet, der Mensch, der an Gott glaubt, setze sich über die Wirklichkeit hinweg, die er nicht leugnen könne. Wir dürfen jetzt erwidern: im Gegenteil, die Glaubenslosigkeit ist begründet in der Unwahrhaftigkeit der Menschen. Denn die Macht, die sie erfahren, wenn sie von sittlicher Güte ergriffen, gehoben und gedemütigt werden, ist eben der sich ihnen offenbarende Gott. Und daß sie das nicht merken, ist ihre Schuld. Sie merken es nicht, weil sie

diese Erfahrungen des sittlichen Verkehrs nicht als den unvergleichlichen Schatz, den die Motten und der Rost nicht fressen, behandeln, sondern sie über sich hinziehen lassen, wie Wolken, die sie nichts angehen. Menschen, die so unwahrhaftig sind, daß sie sich selbst um ihr Bestes bringen, können Gott nicht erkennen. Haben wir noch so viel Ernst und Wahrhaftigkeit, daß wir uns das vorhalten, was uns als Erweis sittlicher Güte ans Herz gedrungen ist, so klopfen wir an und dann wird uns aufgetan.

Wir können es freilich nur behaupten, nicht beweisen, daß der Mensch dann den zu ihm redenden Gott vernimmt. Es ist nicht anders möglich, denn es handelt sich um eine Wirklichkeit, die nur erlebt werden kann. Aber uns selbst können wir wenigstens klar machen, wie ein Mensch Gottes Rede zu ihm hören lernt, wenn er sich die Erfahrungen zu Herzen nimmt, in denen er zu Ehrfurcht und Vertrauen erweckt wurde. Es wird ihm dann zunächst deutlicher, was er durch diese Erfahrungen empfängt. Unter diesen Eindrücken fühlt er seine eigenen Kräfte wachsen; so lange dieser Einfluß dauert, fühlt er sich nicht allein. Es entsteht daher notwendig in ihm das Verlangen, diese Macht, die ihn wunderbar belebt und beruhigt, möchte immer in ihn einströmen. Wenn er dann von Gläubigen, aus ihrem Wort und ihrem Leben hört, diese Macht, deren Wirkung er selbst kennt, sei der Gott, den sie anrufen, so ist das für ihn überaus wichtig und überaus gefährlich. Er bedarf dieses Zeugnisses von Menschen, denn diese Erfahrung drängt ihn dazu, sich selbst diese Frage vorzulegen, ob nicht auch bei ihm das, was ihn als ernste Liebe berührte, zur Offenbarung Gottes wird. Aber damit kommt auch die Gefahr über ihn, daß er verleitet wird, sich Menschen zu unterwerfen, wo er Gott allein hören soll. Das Zeugnis frommer Menschen darf uns immer nur dazu anregen, uns auf uns selbst zu besinnen. Denn nur wenn Gott sich uns selbst offenbart, ist uns geholfen. Das wird uns aber gewiß nicht zuteil, wenn wir uns verleiten lassen, so zu tun, als hätten wir auch den Frieden, der über dem Leben der Frommen liegt. Im Gegenteil, wenn wir uns in der Erinnerung an erfahrene Liebe sammeln, so lernen wir das Leben des Glaubens verstehen, aber wir fühlen auch nun

erst recht, wie es uns fehlt. Das ist die Wahrheit, die wir fassen können, bevor Gott sich uns offenbart. Es wird uns gewiß nicht schaden, sondern es wird uns helfen, wenn wir diese Wahrheit unverschleiert auf uns wirken lassen. Wir müssen dafür dankbar sein, daß die Wissenschaft unserer Zeit, wenn sie nicht durch Theologen und Philosophen verwässert wird, dazu beiträgt, uns die furchtbare Härte dieser Wahrheit fühlen zu lassen. Die Notschreie unseres Herzens verklingen in einer unendlichen Leere, das sagen wir uns selbst, wenn wir in sittlichem Ernst den Glauben zwar verstehen, aber uns nicht geben können, und dasselbe sagt uns die Wissenschaft, die ihrem Werke getreu bleibt und sich ehrlich innerhalb der Grenzen des nachweisbar Wirklichen hält. Aber in dieser grenzenlosen Verlassenheit, wenn sie nur wirklich als eine zweifellose Tatsache vor uns steht, kann uns Gott vernehmlich werden. Wenn Gott reden soll, müssen alle Dinge schweigen. Er redet zu uns, wenn die sittliche Güte, die wir in einzelnen Momenten verspürt hatten, anfängt, sich davon abzulösen und uns als eine selbständige Macht gegenüberzutreten, die ihr ewiges Recht behauptet, wenn auch die Menschen schwach und untreu werden. Wie dieser innere Vorgang möglich ist, wissen wir nicht. Wir können nur aussprechen, daß wir so die Offenbarung Gottes erleben, und wir sind überzeugt, daß schließlich alle, in denen der Glaube an Gott erweckt wird, uns darin zustimmen werden.

Gott offenbart sich uns so, daß wir uns genötigt sehen, die Macht sittlicher Güte, die im Verkehr mit Menschen auf uns wirkt, von ihnen selbst und ihrer Schwachheit zu unterscheiden. Das ist der lebendige Gott, dessen Bild uns aus dem erwächst, was wir als sein Wirken erleben. Wenn wir seiner inne werden, können wir aus der Vereinsamung herauskommen, aus der uns kein Gottesgedanke, dessen Wahrheit uns andere beweisen wollen, befreit. Den Ernst und die Freude dieses Glaubens finden wir in herrlicher Klarheit im alten Testament. Aber wo auch immer es wirklichen Glauben an Gott gab und gibt, überall hat er dieselbe Art. Das Erlebnis, an dem er entzündet wird, ist immer die reine Hingabe an die geistige Macht, die man erfährt, wenn einen seine Mutter tröstet, wenn sich ein Vater über

Kinder erbarmt, wenn der Gerechte sich des Notleidenden annimmt oder uns freundlich straft.

Die Wissenschaft soll es wohl bleiben lassen, diesen Glauben an Gott zu widerlegen. Daß die Gesetzmäßigkeit des nachweisbar Wirklichen von dem freien Wirken des lebendigen Gottes nichts erkennen läßt, wissen wir selbst. Es braucht uns auch kein anderer zu sagen, wie gottverlassen wir in einer Welt sein würden, in der wir keinen anderen Führer hätten als die Wissenschaft. Wenn daher Menschen im Dienst der Wissenschaft so unfrei werden, daß sie es nicht mehr fertig bringen, sich auf sich selbst zu besinnen und gegenüber dem Endlosen in Raum und Zeit ihre Menschenwürde zu behaupten, so wollen wir uns nicht durch ihre Erklärung beunruhigen lassen, einen Gott, der den Menschen rette, könne es nicht geben. Denn es ist selbstverständlich, daß sie so reden müssen. Wir schaden ihnen sowohl wie uns, wenn wir es anders verlangen und von der wissenschaftlichen Arbeit das erwarten, was freie Gabe Gottes an sittlich kämpfende Menschen ist. So lange solche Erwartungen bei den Frommen gehegt werden, werden auch immer wieder eifrige und unklare Naturforscher darauf verfallen, sie seien dazu berufen, die Menschheit von der Selbsttäuschung durch den Glauben an Gott zu befreien. Unter solchen Umständen hat der Aufklärungsdrang dieser Aermsten einen guten Grund und ein beklagenswertes Recht.

In der evangelischen Theologie wird aber nur noch selten die Hoffnung genährt, daß die Wissenschaft den Glauben an Gott begründen könne. Populäre Schriften dieser Tendenz erscheinen noch in Menge, werden auch gelesen und geben dann wieder begeisterten Naturforschern den Schwung als Apostel einer naturalistischen Weltanschauung dagegen aufzutreten. Aber Bücher, die den Glauben an Gott wissenschaftlich begründen wollen, müssen wohl auch denen recht schwer fallen, die sie gern schreiben möchten. Sie werden nur noch selten geschrieben, und wenn sie erscheinen, werden sie wenig gelesen. Wer sich für ein solches Unternehmen noch interessiert, hat zwar seine Ankündigung gern, läßt es sich auch gefallen, wenn es in der Form von Behauptungen auftritt,

aber die Mühe scheint man zu scheuen, lange Beweise zu diesem Zweck auszusinnen, oder den Fleiß, der doch bisweilen daran gewendet wird, dadurch zu würdigen, daß man seine Produkte liest. Grade einer der gedankenvollsten und eifrigsten unter den jüngeren Theologen, E. Tröltsch, hat sich das Ziel gesteckt, den alten Bund der Wissenschaft mit dem Glauben zu erneuern. Er ist in dieser Beziehung der konservativste, oder, wenn man das lieber hört, der reaktionärste von uns allen. Aber von dem Vorsatz haben wir schon lange gehört, ohne etwas von einer Ausführung zu bemerken[1]). Vielleicht liegt es daran, daß auf der einen Seite die Wissenschaft ihre Methoden feiner ausgebildet hat, und auf der anderen Seite der Glaube an Gott deutlicher ausspricht, was er wirklich meint.

Man kann jetzt nicht mehr so leicht vergessen, daß an Gott glauben heißt, sich an eine geistige Macht klammern, die sich dem Menschen als wirksam in den verborgensten Kämpfen seines Herzens offenbart und auf die Geister wirkt, indem sie das Weltall unbegreiflich schafft und mit ihrem Leben füllt. Wer diese religiöse Anschauung deutlich faßt, versteht erst, was der Gedanke bedeutet, daß Gott die Welt schafft und nicht verursacht. Dieser biblische Gedanke ist die Absage des Glaubens an die scheinbare Wissenschaft, die Gott mit denselben Mitteln, wie die Wirklichkeit der Welt ergreifen will. Der Glaube freut sich der wahren Wissenschaft, wie der Natur, zu der sie gehört. Aber der falschen Wissenschaft, die ihn selbst begründen will, bringt er den Tod, sobald er seine eigenen Gedanken deutlich ausspricht. Der erste Satz der Bibel hat der Wissenschaft ihr Grab gegraben, die den Gott des Glaubens für beweisbar hält.

Wir wollen also nicht darüber trauern, wenn die Wissenschaft unserer Zeit erklärt, daß sie das Wirken Gottes nicht wahrnehmen könne. Denn wahrnehmbar ist für sie immer nur eine Kraft, die andere Kräfte einschränkt oder mit ihnen in Streit liegt. Darin erscheint uns ihre Wirkung, wie sie sich im Kampf

1) Andeutungen, die unsere Spannung erhöhen, finden sich in seiner ausgezeichneten Studie „das Historische in Kants Religionsphilosophie. Berlin 1904“, namentlich S. 129—131.

mit anderen Kräften durchsetzt. Der Gott unseres Glaubens aber ist allmächtig. Wenn wir überhaupt seiner gewiß werden, so denken wir, daß seine Macht das für uns Unendliche, die in dem Wirklichen waltenden Kräfte zusammenfaßt, und aus ihnen etwas hervorgehen läßt, was kein Mensch berechnen konnte. Er hilft seinen Kindern durch neue Schöpfungen. Er ist ein Gott, der Gebete erhört, also Wunder tut. Sich darüber Gedanken zu machen, wie das möglich sei, ist ganz vergeblich. Wenn man zur Verteidigung des Glaubens unternimmt, ein solches Wirken Gottes als möglich zu beweisen, so beweist man nur, daß man den Glauben und seinen Gedanken der Allmacht nicht verstanden hat. Manche unter uns meinen, es sei doch etwas damit gewonnen, wenn wenigstens die Möglichkeit eines göttlichen Wirkens in der Welt bewiesen würde. Aber das ist eine Täuschung. Die Gläubigen werden ohne Zweifel geschädigt, wenn in ihren Augen der Glaube etwas von seiner wunderbaren Art verliert. Das geschieht aber, wenn wir uns einbilden, das Wirken Gottes auf uns begreifen zu können. Der Mensch aber, der die Kraft zum Glauben noch nicht finden konnte, kommt dem Glauben nicht näher, wenn er sich davon überzeugen läßt, es sei möglich, daß ein Gott ihm helfe. Es kann ihm dadurch leicht verschleiert werden, daß er von der Gewißheit, daß Gott ihm wirklich helfe, dabei doch unendlich fern bleibt. Aber allein eine solche Gewißheit ist Glaube.

Der Glaube muß zu der Wissenschaft eine solche Stellung gewinnen, daß sie ihn nicht bedrückt. Zu diesem Zweck soll er aber nicht versuchen, ihre Weltauffassung zu beeinflussen. Das ist immer schädlich gewesen und ist heute überaus gefährlich. Denn das Weltbild der Wissenschaft ist kein Produkt der Willkür, sondern erwächst aus den Gedanken in denen sich die Erkenntnis des nachweisbar Wirklichen vollzieht. Dagegen das ganze unverletzte Weltbild der Wissenschaft, das Bild einer unendlichen, gesetzmäßigen Wirklichkeit, die sich als nachweisbar jedem erkennenden Bewußtsein darstellt, wird von dem Glauben bewältigt, indem er es von sich aus religiös versteht. Wir können aber dieses Weltbild der Wissenschaft religiös verstehen, wenn wir wirklich nicht bloß an

einen Götzen glauben, der selbst Produkt der Natur ist, sondern an den lebendigen, allmächtigen Gott. Als der wahrhaft Lebendige ist er etwas ganz anderes als nachweisbare Wirklichkeit, also überweltlich. Als der Allmächtige ist er der Wissenschaft in seinem Wirken verborgen, aber er faßt in diesem Wirken die für uns endlose Natur zusammen und macht sie zu einem Mittel für die nur erlebbare Wirklichkeit des Geistes.

Wie wird uns nun aber dieses der Wissenschaft Unfaßbare, das Wirken des allmächtigen Gottes, eine uns packende Wirklichkeit? Eine Anschauung eines solchen Wirkens haben wir nicht. Aber wir können etwas erleben, woraus der Gedanke eines solchen Wirkens hervorgehen kann. Dieses Erlebnis ist die reine Hingabe an eine geistige Macht in Ehrfurcht und Vertrauen. Ein mutiges und getrostes Herz können wir nur in einem Moment gewinnen, der uns zugleich das deutlicher macht, dem wir gehorchen müssen, weil wir sein ewiges Recht einsehen, das sittliche Gebot. Beides erleben wir in der Berührung mit Personen, die uns durch ihre Güte wohltun und zugleich durch den Ernst ihrer Opferbereitschaft uns demütigen. In einem solchen Vorgang entsteht in uns das Unvergleichliche, die reine Hingabe eines Menschen, der sonst immer darauf aus ist, um das, was er zu bedürfen meint, zu kämpfen und sich zu wehren. Wenn wir so innerlich gehoben und im Ewigen befestigt werden, sind wir des Gedankens der Allmacht fähig. Er entsteht in uns, wenn wir das, was wir dabei erleben, als Wahrheit festhalten können, so daß es uns nicht wieder als etwas bloß subjektives verfliegt. Die Anerkennung, daß das kein flüchtiger Schein sondern Wahrheit ist, ist offenbar ein Akt sittlichen Gehorsams. Zugleich aber vollzieht sie sich in dem Bewußtsein, daß die Berührung einer Macht, die uns geheimnisvoll bleibt, uns über unsere natürliche Art erhoben hat, indem sie uns mit grenzenloser Zuversicht erfüllt. Dann wurzelt der Gedanke der persönlichen Macht über Alles in unserem eigenen Erlebnis und wird uns zur unabweisbaren Wahrheit. So offenbart sich uns Gott. Der Anfang ist nicht der Gedanke der Allmacht, sondern das Erlebnis, daß in uns selbst aller Widerstand überwunden wird.

Wenn wir nun um uns her auf viele Menschen treffen, die von einer solchen Erkenntnis Gottes nichts wissen wollen, so können wir das wohl verstehen. Gott wird nicht erkannt wie ein totes Ding. Denn an ihm ist nichts, was nicht Leben wäre. Er wird also nur erkannt, wo er sein Leben offenbart, und es ist seine Sache, wo und wem er es offenbaren will. Aber auch der Mensch kann daran schuld sein, daß er Gott nicht erkannte. Wir wissen ja von uns selbst, wie das kommt. Je mehr wir selbst sittlich schlaff und leblos werden, desto unfähiger werden wir, die sittliche Güte anderer zu bemerken. Aber auch wenn wir durch andere zu Vertrauen und Ehrfurcht erregt waren, können wir so untreu werden, daß wir das als wesenlos behandeln, obgleich wir erfuhren, wie es uns innerlich hob. Wir können endlich die Menschen unserer Umgebung so in unsere Unreinheit und Lieblosigkeit hineinziehen, daß uns wenigstens nichts reines festes und sieghaftes an ihnen offenbar wird. Dann ist das verklungen, was uns zur Rede Gottes hätte werden können.

In dieser Verlassenheit erfährt der Mensch, daß Gott die Sünde unerbittlich straft. Wir wissen es wohl, daß wir in solchen Nöten keinem helfen können, wenn wir nicht aufrichtig bereit sind, es uns um seinetwillen sauer werden zu lassen, so daß in unsere Begegnung mit ihm immer etwas von der Empfindung fließt, daß uns an ihm gelegen ist. Aber unser ganzes Bemühen muß doch darauf gerichtet sein, ihm dazu zu helfen, daß er gegen sich selbst unerbittlich wird und seine Lage sich nicht verschleiert. Wer sich selbst die Möglichkeit genommen hat, an Gott zu glauben, muß erkennen, daß er schließlich ganz vereinsamt ist. Die Wissenschaft steht dieser Erkenntnis nicht im Wege. Die Kunst freilich kann von vielen Menschen dazu gemißbraucht werden, daß sie aus ihrem Leben eine schöne Lüge machen. Darüber sollten wir klagen, daß bei uns das Verständnis dafür schwindet, warum einem Manne wie Platon die Kunst verdächtig war. Aber die Wissenschaft anzuklagen, haben wir keinen Grund. Sie tut das Ihre, die Menschen zur Besinnung zu bringen, denn sie versetzt sie in eine Wirklichkeit, die für alle Ansprüche des Lebendigen nichts weiter hat, als endloses Schweigen. Darauf aber können wir rechnen, daß

das Entsetzen vor dieser Welt des Todes in einer lebendigen Seele die Frage nach einem Gott, der sie hören möchte, weckt. Ebenso wird jeder der jemals ernste Liebe erfahren hat, uns verstehen, wenn wir ihm bezeugen, daß wir uns selbst von der Welt des Lebens ausschließen, wenn wir solche Erfahrungen vergeuden. Einem Menschen ist religiös nur zu helfen, wenn er selbst erkennt, daß er durch solche Untreue sein Leben verdorben hat. Wenn er Gott soll vernehmen können, so muß er vor allem einsehen, daß er aus diesem Grunde Gott nicht hört. Dazu aber können ihn keine Ueberredungskünste zwingen. Er muß selbst den Willen fassen, sich auf seine eigenen Erlebnisse zu besinnen. Helfen kann ihm nur die ruhige Behauptung von Menschen, oder das, was der Unglaube als Dogma zu schelten pflegt. Aber es müssen Menschen sein, die aus eigener Erfahrung wissen, wie wir uns ruinieren, wenn wir Erlebnisse, die uns ganz und gar in Anspruch nahmen, als Nebensachen behandeln, und es müssen Menschen sein, die ebenso aus eigener Erfahrung wissen, daß ein unvergleichliches Erlebnis ihnen den Mut der Wahrhaftigkeit wiedergegeben und ihnen dadurch Gott vernehmlich gemacht hat, also erlöste Menschen.

Es ist anders mit uns geworden, nicht weil wir uns angestrengt haben, irgend etwas allgemeines für wahr zu halten, sondern weil etwas ganz besonderes in unser eigenes Leben getreten ist. Uns ist in Jesus Christus eine Person begegnet, die in alle Beschränktheit unseres Lebens eingeschlossen und von allem menschlichen Jammer bedrängt, doch die Kraft hat, unendliches Vertrauen zu fordern. Er erhebt den übermenschlichen Anspruch, daß da, wo er wirksam wird, Gott als der Herr über alles erfahren wird. Und dieser Verkündigung des mit ihm kommenden Reiches Gottes gibt er sogar die Schärfe, daß er behauptet, wo seine Freundlichkeit einen Menschen ergreife, werde Vergebung empfangen, die Macht der Sünde gebrochen. Und das alles ist bei ihm gefaßt in das strahlende Bild sittlicher Vollendung. Was gut ist, enthüllen seine Worte der Menschheit so, daß sich darin immer neue Tiefen der sittlichen Erkenntnis auftun und daß sie doch jederzeit das Herz der Einfältigen packen. Er zeigt uns, wie unerschöpflich die

sittliche Aufgabe ist. Wir Kinder des Staubes sollen lieben wie der allmächtige Gott. Er selbst aber stellt sich zwar darin uns gleich, daß auch er nicht gut genannt werden will, weil er an die Unendlichkeit der sittlichen Forderung denkt. Aber zugleich zeigt uns alles, was wir von ihm erfahren, daß er allein immer überwindet und zu dem ewigen Ziele vordringt. Daß auf seinem Leben kein Schatten von Schuld liegen kann, wird jedem, der ihn kennen lernt, durch seine ruhige Zuversicht bewiesen, daß den Sündern die Last der Schuld abgenommen werde, wenn er sie von seiner Liebe überzeuge. Schließlich ist in seinem Todesopfer alles dies, sein Wille den Sündern zu helfen und seine Zuversicht, daß er es könne, seine sittliche Energie und seine reine Hingabe an Gott so empor- und zusammengewachsen, daß keine Versöhnungslehre seiner Jünger das Geheimnis ergründen und zum vollen Ausdruck bringen kann. Nur das eine ist uns, die wir die Person Jesu in dieser ihrer Herrlichkeit sehen, völlig klar: in uns selbst wird eine alles überwindende Zuversicht mächtig, wenn er uns gegenwärtig ist. In diesem Vertrauen, das Jesus durch die Kraft seiner Person in uns schafft, wird uns Gott offenbar. Die Frommen des alten Bundes haben Gott gefunden, wenn sie den sittlichen Mächten in ihrer eigenen Seele und in der Geschichte ihres Volkes begegneten, wenn sie von der Macht des Guten in dem Leben der Gerechten ergriffen wurden. Des Gottes, dem sie so vertrauen lernten, haben sie sich gefreut auch an den Wunderwerken seiner Schöpfung. Das alles erleben wir auch. Aber ebenso bitter wie sie, müssen wir erfahren, daß uns das alles zusammenzubrechen droht unter unbegreiflichem Leid und unter einer Schuld, die wir nicht vergessen können. Wir wissen dann nicht, wie wir eine solche Kraft aufbringen sollen, wie sie sich im 73. Psalm ausspricht. Aber diese Kraft wird uns gegeben, wenn wir uns der Person Jesu erinnern, wie sie aus der Ueberlieferung des Neuen Testaments hervorleuchtet. Jesus Christus schafft in denen, die ihn wirklich kennen lernen, ein Vertrauen, in dem alle ihre Aengste sich auflösen. Dadurch wird er uns der Weg zum Vater, denn daraus erwächst uns als eine von uns selbst erfaßte Wahrheit der Gedanke einer geistigen Macht über alles, die

uns durch ernste Liebe überwindet und uns zu neuen Menschen macht.

Suchen wir in der heiligen Schrift nichts anderes als die schließlich in der Person Jesu überwältigende hervorbrechende Offenbarung Gottes, so brauchen wir auch die historische Wissenschaft nicht zu fürchten und werden uns von dem schwächlichen Begehren rein halten, daß ihr irgend welche äußeren Schranken gesetzt werden möchten. Ihre treue Arbeit an dem Vergangenen mag in uns manche uns lieb gewordene Auffassung erschüttern. Aber die Ueberzeugung, daß die ganze biblische Ueberlieferung das Brod der Lebendigen bei ihrer Wanderung durch die Geschichte ist, wird sie uns nicht nehmen. Dem lebendigen Gott, der sich uns offenbaren will, dient schließlich alle Wissenschaft, auch die Wissenschaft unserer Zeit.

Zeitgemäß oder Zeitlos?

Von

Dr. A. Hoffmann,

Pfarrer in Gruibingen.

Es handelt sich um die Frage: ob durch die oft geforderte „zeitgemäße Verkündigung des Evangeliums" das Wesen des Christentums als Religion unbeeinträchtigt bleibt; oder noch genauer gefaßt: ob nicht durch Betonung dieser Zeitgemäßheit der — unbeabsichtigte — Erfolg erreicht wird, die Zeitgenossen mehr für die peripheren, als die zentralen Tendenzen des Christentums zu erwärmen. Zur prinzipiellen Entscheidung mögen als Vorbereitung einige theoretische Prämissen dienen darüber, wie „Zeiten" überhaupt sich zu einander verhalten.

I.

Wenn wir von einem „Jahrhundert", einem „Menschenalter" reden, so deutet der Wortlaut zunächst auf ein Zeit*quantum*, passend ein Zeit*raum* genannt, sofern sein Umfang anschaulich nur als zugleich räumliche Größe, als Vielfaches oder Teil der Bahn eines Planeten, eines Lichtstrahls u. dgl. dargestellt werden kann. Nun unterscheidet sich allerdings Zeit vom Raum, sofern sie „verläuft", während dieser „ruht" und sofern sie ihre eigene, mit dessen Dimensionen unvergleichbare, und nicht umkehrbare „Dimension" hat: nämlich die Richtung von der Vergangenheit durch die Gegenwart zur Zukunft. Aber sofern jener Verlauf „objektiv", d. h. seine Geschwindigkeit für alle Subjekte gleich gültig sein soll, kann er wiederum nur als Bewegung, d. h. Geschehen im Raume vorgestellt werden. Und sofern die „Geschichte" in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft allgemeingültig sein soll, muß ihr Inhalt ebenfalls in den Raum versetzt werden,

muß anzugeben sein, wo etwas geschehen ist, geschieht oder geschehen wird. M. a. W.: objektive Zeit oder gemeinsame Zeit ist immer quantitative Zeit oder räumliche Zeit.

Nun aber meinen wir mit „Jahrhundert“ oder „Menschenalter“ gewöhnlich einen Inhalt, für den seine quantitative Zeitgrenze verhältnismäßig inadäquat oder zufällig ist; ein mehr oder minder abgeschlossenes Ganzes von Geschichte der Menschheit oder der Kultur, eines Volkes oder eines Individuums, ein Ganzes, das ich als eine geschichtliche Qualität bezeichnen will, welche durch ihren Zweck begrenzt wird. Sofern Qualitäten freilich in der objektiven Zeit (im obigen Sinn gemeinsame oder räumliche Zeit) vorgestellt werden, werden sie durch das ganz andersartige Verfahren der Begriffsbildung verglichen und abgegrenzt („definiert“). Hingegen als geschichtliche Qualitäten können sie verglichen und abgegrenzt werden, nur sofern sie ihre eigene Zeit haben (ich vermeide den Ausdruck „subjektive Zeit“, weil das den Anklang an etwas „Irreales“ hätte). Somit sind: geschichtliche Qualität, oder einen Zweck oder eigene Zeit haben, Wechselbegriffe; und es handelt sich jetzt noch darum: im einzelnen zu veranschaulichen, daß wir mit unsrer Abgrenzung geschichtlicher Perioden wirklich eigene Zeiten im angegebenen Sinne meinen; und von da aus den Uebergang zu unsrer Titelfrage zu machen, indem wir diese so formulieren: ob die Zwecke, wodurch geschichtliche Qualitäten in ein Verhältnis zu einander treten, in einer objektiven Zeit, etwa einer gemeinsamen Zukunft, oder in einer davon zu unterscheidenden Anschauungsform beieinander sind.

Wenn man den Hinz oder Kunz ein Individuum nennt, so stellt man sich dies Individuum zunächst durch seine Haut begrenzt vor; wenn man vom Mittelalter redet, so denkt man sich es zunächst einerseits etwa von Karl d. Gr., andrerseits von der Reformation begrenzt. Frage ich aber, wo ist derzeit Hinz als „psychisches Individuum“, so ist die Antwort: „in seiner Haut“ durchaus unzulänglich; denn sie belehrt mich nicht darüber, wo er derzeit mit seinen Vorstellungen ist, welche ihn eben als Individuum konstituiere. Wenn man von der „Unerforschlichkeit

des menschlichen Innern" redet, so heißt das eben, daß jedes menschliche Individuum seine eigene Zeit hat, und darum das Zusammensein in der objektiven räumlichen Zeit noch nicht genügt, es kennen zu lernen; wenn ich andrerseits doch von diesem „Innenleben" auch etwas merke, so ist dies nur dadurch möglich, daß ein solches Individuum jederzeit durch einen Zweck begrenzt ist, der mit meinem Individualzweck irgendwie ins Verhältnis gesetzt werden kann. Kurz gefaßt: Eigene Zeiten treten in ein Verhältnis durch die Zwecke, wodurch sie begrenzt werden. Das gilt auch von einem Zeitalter. Wo ist das Mittelalter? Da hilft mich auch nichts: „in der Vergangenheit" was ja genauer auch nur wieder durch die Bestimmung „zwischen Karl d. Gr. und der Reformation" ausgedrückt werden kann; sondern ich muß zunächst antworten: in seiner eigenen Zeit, welche durch einen eigentümlichen Zweck gegliedert und begrenzt wird, und ich weiß vom Mittelalter auch nur dadurch etwas, daß der Zweck meines Zeitalters mit dem seinigen in ein Verhältnis treten kann. Hieraus ergibt sich einmal: daß ein Individuum und ein Zeitalter die gleiche Struktur als von einem Zweck aus begrenzte Geschichtsqualität haben, daß ich das Individuum gerade so gut als eine geschichtliche Lebensgemeinschaft, wie das Zeitalter als ein Kollektivindividuum definieren kann. Und zweitens: daß das Individuum bezw. Zeitalter in seiner Gliederung und Begrenzung vom Zweck erst geschaffen wird, also weder dazu bestimmt, noch fähig ist, diesen Zweck erst seinerseits zu „verwirklichen".

Was trägt sich aber eigentlich zu, wenn wir von der „Verwirklichung eines Zwecks in der Zukunft", also in der objektiven Zeit, sprechen? Offenbar handelt es sich dabei nicht um die Verwirklichung eines schlechthin Nichtwirklichen, sondern darum, daß ein Zukünftig-Wirkliches ein Gegenwärtig-Wirkliches werde. Sofort aber verwandelt es sich dann auch in ein Vergangen-Wirkliches; es sei denn, daß sich ein „letzter Zweck" oder besser, ein letzter Zustand aufzeigen ließe, der sich bloß in Gegenwart verwandelte, ohne weiterhin auch in Vergangenheit überzugehn. Er wäre dann das schlechthinige Futurum, zu dem sich alle andern

Futura gleichsam als Futura exacta verhielten. Nun ist der Unterschied von Vergangenheit und Gegenwart bekanntlich praktisch ein „fließender", oder relativer. Gegenwart im strengen Sinn wäre eine Zeit, die nur als Nebeneinander, nicht als Nacheinander eine Ausdehnung hätte, d. h. streng genommen gar keine Zeit. Jener relative Unterschied aber sei zunächst dahin bestimmt: sofern Ereignisse, als Ursachen betrachtet, relativ ungleichzeitig sind, liegen sie miteinander in der Vergangenheit, sofern sie, als Ursachen betrachtet, relativ gleichzeitig sind, liegen sie miteinander in der Gegenwart. Man kann sich jene relative Ungleichzeitigkeit der Ursachen anschaulich machen durch Vorstellung der Orte auf den Bahnen eines Wettlaufs, welche jeweilig die Wettläufer einnehmen; die Bahnen sind immer nebeneinander, d. h. im Raume, und auch die Orte, sofern sie als Punkte dieser Bahnen betrachtet werden; sofern sie aber zugleich Momente eines Tempo sind, sind sie relativ nacheinander, oder Orte in einer Zeit. Die Relativität dieses Unterschieds ermöglicht es auch, die einzelnen Ursachen beliebig so zu begrenzen, daß sie möglichst gleichzeitig oder möglichst ungleichzeitig erscheinen. Daß unter dem Gesichtspunkt eines letzten Zustands aber die erstere Tendenz die Oberhand behalten muß, wird sogleich erhellen.

Es besteht nämlich zwischen Zukunft und Gegenwart eine ähnliche Relativität des Unterschieds. Ich definiere die Zukunft als die Zeit, in welcher die Ursachen, gleichzeitige oder ungleichzeitige, Wirkungen sind. Es ist ja nun wieder als Regulativ der strenge Successionscharakter von Ursache-Wirkung unentbehrlich; praktisch aber ist nur ein solches Ereignis als Ursache brauchbar, das mir zugleich als beginnende Wirkung, und somit mit dieser in gewissem Grad gleichzeitig, anschaulich wird, denn nur so wird mir die kausale Fassung zu einer „Erklärung". Auch hier ermöglicht es mir diese Relativität, die Ursachen so abzugrenzen, daß die Ursache mit ihrer Wirkung gleichzeitig erscheint. Nun aber: in dem Maße, als dies geschieht, als somit die Zukunft mit der Gegenwart zusammenfällt, werden auch die Ursachen unter sich gleichzeitig, fällt also die Vergangenheit in die Gegenwart hinein, und vice versa. Zur Begründung möge hier

nur angedeutet werden: eben die Ungleichzeitigkeit der Ursachen, die sich noch in die Zukunft hinein fortsetzt, so daß die derzeitige Gegenwart dieser gegenüber als Vergangenheit erscheint, ist der Grund, daß mir die Zukunft „problematisch" vorkommt; und andrerseits nur indem die Vergangenheit als Ursache mit der Gegenwart als ihrer Wirkung ungleichzeitig erscheint, nimmt sie jenen eigentümlichen Grad von Nicht-Realität an, den wir mit „vergangen" bezeichnen. Jene Abgrenzung der Ursachen aber, welche Vergangenheit wie Zukunft in Gegenwart verwandelt, geschieht unter dem Gesichtspunkt eines *letzten Zustands*, den wir definieren können als *die schlechthinige Gegenwart, in welcher alle Ursachen sowohl untereinander als mit ihren Wirkungen gleichzeitig sind.*

Dieser letzte Zustand hat mit einem letzten oder besser „höchsten" Zweck weder formelle noch materielle Aehnlichkeit. Denn unter einem zu verwirklichenden Zweck stellt man sich doch einen Zustand vor, der nur gerade durch diese auf ihn gerichtete Tätigkeit verursacht wird, durch eine entgegengesetzt gerichtete aber vielmehr verhindert würde. Jener letzte Zustand aber verwirklicht sich durch alle wie immer gerichtete Tätigkeit, sobald sie nur eben als ursächlich gefaßt werden kann, und wird durch solche ebensowenig gefördert als gehindert; so wenig als man die Schwerkraft überwindet, wenn man sich auf den Kopf stellt, oder sie verstärkt, indem man mit aller Macht auf den Tisch schlägt. Und ein Zweck wirkt immer auf das durch ihn abgegrenzte Subjekt *qualität*schaffend, während bei den unter dem Gesichtspunkt des letzten Zustands abgegrenzten Ursachen gerade von aller Qualität abgesehen werden soll.

Suchen wir nun nach einer anschaulichen Darstellung dieses „letzten Zustandes", so bietet sich natürlich zuerst das Bild einer solchen dar, wie es die derzeitige Naturwissenschaft als Zustand endgültigen Spannungsausgleichs aller Energie im Weltall entwirft. In der Tat: dieser Zustand wäre ein solcher, in welchem alle Ursachen unter sich schlechthin gleichzeitig, und ebenso mit ihrer — gegenseitig aufgehobenen — Wirkung schlechthin gleich-

zeitig wären; welcher ferner durch jede irgendwie gerichtete Tätigkeit, soweit sie ursächlich wirkt, also Energie verbraucht, gleichermaßen verwirklicht würde, und welcher endlich alle Qualität definitiv ausschlöße. Es fragt sich nur, ob für diese Idee der Ausdruck „letzter Zustand“ eigentlich passend ist. Es ist ja ein bekannter Einwand: wenn dieser Zustand überhaupt eintreten könnte, müßte er schon eingetreten sein, sogar wenn er eine unendliche Zeit erfordert, denn eine unendliche Zeit liegt ja auch schon hinter uns. Aber davon abgesehen: dieser letzte Zustand ist ja immer eigentlich schon „da“, nämlich als „strenge“ Gegenwart, als streng geometrische Ebene, welche den „Strom des Geschehens“ schneidet. In jedem solchen idealen Durchschnitt sind alle Ursachen unter sich und mit ihren Wirkungen zugleich, und ist der für diesen Moment gültige Spannungsausgleich repräsentiert. Freilich ist das dann bloß ein Moment und das Geschehen geht von da aus weiter, während bei jenem hypothetischen Zustand nichts mehr geschieht; aber das Geschehen, oder warum in der Welt überhaupt etwas geschieht, und nicht lieber nichts geschieht, wird nicht dadurch erklärt, daß man zu solchem Gegenwartsdurchschnitt noch Vergangenheit und Zukunft hinzunimmt, vielmehr ist, daß etwas geschieht, Voraussetzung dafür, daß überhaupt von Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft geredet werden kann. Oder: gewiß macht es für mich etwas qualitativ anderes aus, ob ich mir den morgigen Tag oder den gestrigen vorstelle, aber etwas q u a l i t a t i v anderes; d. h. ich erlebe nie den morgigen Tag als solchen, als reine von ihrem Inhalt abgelöste Zeit, die nun zu andern derartigen Zeiten im Verhältnis des Verlaufs stünde; die Erlebnisse „verlaufen“, nicht die Zeit. Das Recht vom „morgigen Tag“, von der Zukunft u. s. w. zu reden, nehme ich freilich auch nicht aus der Willkür individueller Einbildung, sondern daher, woher ich auch das Recht nehme, einen gewissen Farbeneindruck „gelb“ zu nennen, nämlich nicht aus einer Welt der „Dinge an sich“, sondern aus meiner Zugehörigkeit zu einer gewissen Sprach-, weiterhin Kultur- und endlich Lebensgemeinschaft. — So bedeutet also jener angebliche „letzte Zustand“ faktisch eine regulative Idee für ein gewisses Stadium innerhalb einer Lebensgemeinschaft, und es gilt

nun, diese Idee in Beziehung zu setzen zu dem Verhältnis zwischen Subjekt und Zweck, wie wir es zu Anfang konstatiert haben.

Dem Subjekt und seinem Zweck ist gemeinsam ein Sinn, dessen metaphysischen Ort man eben nicht anders ausdrücken kann, als er ist zwischen ihnen, d. h. weder dem einen noch dem andern rein für sich zuteilbar. Dieser Sinn ist nun das eigentliche Objekt; und die Welt ist insofern schlechthin „objektiv", als weder in der „Außenwelt" noch in der „Innenwelt" etwas vorkommt oder imaginierbar ist, was nicht irgend einen Sinn hätte, und wenn es der „Unsinn", oder auch das „Nichts" selber wäre. Das Subjekt aber ist nur dadurch von seinem Zweck unterscheidbar, daß der Eindruck, der von dem Zweck herkommt, unterscheidbar ist von dem Ausdruck, der sich auf ihn zurückbezieht; Zweck ist also für das Subjekt der metaphysische Ort, worauf es seine Eindrücke als Ausdrücke zurückbezieht. Dadurch gliedert sich der Sinn, übrigens immer noch beiden gemeinsam, in einen Sinn des Eindrucks und Sinn des Ausdrucks, oder wie ich der Kürze halber sagen möchte, in Hersinn und Hinsinn. Das Subjekt selbst wäre dann der metaphysische Ort, von dem aus der Hersinn zum Hinsinn wird. Man könnte es als solchen etwa „Ort der Umkehr" nennen, wenn nicht dadurch der Schein erweckt würde, als sei dieser Ort allemal nach Analogie des Punktes zu denken. Das trifft zu allerdings bei dem freilich nie für sich zu konstatierenden elementarsten Subjektsakt, der primitiven Empfindung, wobei sich der Hinsinn nur durch die entgegengesetzte Richtung, ohne sonstige inhaltliche Modifikation, vom Hersinn unterschiede. Sonst aber ist dieser Ort der Umkehr durchaus elastisch, das heißt, es kann beliebiges zwischen Eindruck und Ausdruck sich einschieben, wenn nur „zuletzt" dieser auf jenen zurückbezogen und so der ganze Akt als Subjektsakt dokumentiert wird. Das Maß dieses „Zwischen" zwischen Eindruck und Ausdruck nenne ich die Spannweite des Subjektakts; je größer diese Spannweite, desto mehr nimmt der Hersinn den Charakter des Erkennens, der Hinsinn den Charakter der Tat an. — Der Subjektsakt bedingt also

ein doppeltes Interesse: das der Unterscheidbarkeit des Ausdrucks vom Eindruck, des Hinsinns vom Hersinn, oder das Interesse an der Spannweite; und aber auch das der stetigen Rückbezüglichkeit des Hinsinns auf den Hersinn, oder das Interesse an der Identität des Zwecks. Jenes nenne ich Kulturinteresse, im weitesten Sinn, und dazu gehört auch das sittliche Interesse; dieses Lebensinteresse, im weitesten Sinn, und dazu gehört auch das religiöse Interesse.

Nun behaupte ich: jenes Zwischen, das Eindruck und Ausdruck auseinanderhält, bald punktuell, bald in beliebiger Ausdehnung ist eben die „objektive Zeit“, die wir oben gleichsam als eine elastische Gegenwart kennen gelernt haben. Der Subjektsakt ist so wenig wie sein Zweck in der objektiven Zeit: hingegen ist diese in den Subjektsakt eingeschlossen, und zwar stets als Ganzes. Man erinnere sich hiezu nur an die bekannte Wahrheit, daß zu jedem Erlebnis die ganze Welt zusammenwirken muß, eben weil alles durch alles bedingt ist, und schließe nur auch den Inhalt der Zukunft in dieses Ganze ein. Sofern der Inhalt der objektiven Zeit samt dieser selbst in den Subjektsakt eingeschlossen ist, heißt er Bewußtseinsinhalt, oder „das was mir gegenwärtig ist“. Hat die Gegenwart eine gewisse Breite, so spricht sich dies im Bewußtseinsinhalt darin aus, daß dessen Elemente ungleichzeitig gegenwärtig, mehr oder minder „da sind“: zieht sich die Gegenwart zusammen, so komprimiert sich auch der Bewußtseinsinhalt; und der strengen Gegenwart, dem breitenlosen Durchschnitt des Geschehens entspricht „das Ich“ als punktueller Ort der Umkehr. Annähernd kann man sich dies vorstellen als das Erlebnis, wenn ich meinen ganzen Bewußtseinsinhalt in einen Entschluß, und diesen in eine einzige Tatbewegung zusammenfasse; rein für sich tritt freilich das Ich so wenig ins Bewußtsein, als die Gegenwart im strengen Sinn, oder als die primitive Empfindung. Es folgt hieraus: einmal, daß die Grenze zwischen dem Ich und seinem Bewußtseinsinhalt fließend ist, und ferner, daß das Ich nicht sowohl Hersinn und Hinsinn auf einander bezieht — das ist die Funktion des Zwecks — sondern vielmehr beides auseinanderhält.

Wir haben zunächst vom Subjekt schlechthin und vom Zweck schlechthin geredet, während wir doch ausgegangen waren von einer Mehrheit von eigenzeitigen Subjekten, welche durch eine Mehrheit ihrer besondern Zwecke in ein Verhältnis untereinander treten. Im einschließenden Subjektsakt, d. h. in der strengen Zurückbeziehung des Hinsinns auf den Hersinn, liegt nun keinerlei Hindeutung auf eine solche Mehrheit von Einzelsubjekten; bei jedem solchen Akt ist das Subjekt wie der Zweck und der beiden gemeinsame Sinn einzig, und zwar qualitativ einzig, unicum, nicht bloß unum; und alle Mehrheit fällt, sofern sie selbst Sinn ist, d. h. sich qualitativ von der Einzelheit unterscheidet, in diesen Unicum-Sinn hinein. Ebensowenig gibt es in der objektiven Zeit, wenn man diese rein für sich nimmt, eine Mehrheit von Subjekten und Zwecken; denn in ihr gibt es überhaupt keine Subjekte und Zwecke. Wohl aber wenn wir sie als die elastische Gegenwart, als das „Zwischen" zwischen Eindruck und Ausdruck, kurz: als „Bewußtsein" fassen; in solchem gibt es allerdings eine unbestimmte Mehrheit von Einzelsubjekten, die sich aber gegenüber dem strengen Subjektsakt nicht wie eine Mehrheit zur Einheit, sondern wie Provisorien zu einem Definitivum verhalten. D. h.: *Eigenzeitige Einzelsubjekte sind im Bewußtsein gegeben als Subjektaktsversuche*, provisorische, oder Zwischenakte, *welche nur durch, gleichfalls provisorische, Zwecke unter sich, und mit diesen ihren Zwecken durch einen gemeinsamen, aber gleichfalls provisorischen*, d. h. zurücknehmbaren, *Sinn zusammenhängen.*

Zur Veranschaulichung möge man sich vergegenwärtigen, wie wir faktisch verfahren, wenn wir zwischen zwei psychischen Akten einen psychologischen Zusammenhang konstatieren. Gerade ihren Zusammenhang als Akte treffen wir niemals an; wohl aber stehen ihre Objekte, oder das, was wir dabei meinen, in Beziehung, welche die allermannigfaltigste sein kann, aber jedenfalls dadurch bedingt ist, daß diese Inhalte in Bewegung oder Veränderung, besser noch: in einer Einheit von Bewegung und Veränderung, die ich unter dem allgemeinen Namen „Geschehen" zusammenfassen

will, begriffen sind. Das ist das Bild unseres Bewußtseinszustands zwischen Eindruck und Ausdruck, Empfindung und Tat, oder des Spiels der Vorstellungen im weitesten Sinn, des Ueberlegens, Wählens, Wünschens, Imaginierens u. s. f. Aller Sinn, alle Qualität ist hiebei immer dem (provisorischen) Subjekt und seinem (provisorischen) Zweck oder Objekt gemeinsam, ist niemals zweimal (am Objekt und im Subjekt) da; liegt weder in der „Außen"- noch in der „Innenwelt". Vom Sinn des eigentlichen oder definitiven Subjektakts aber unterscheidet sich dieser provisorische, indem er als solcher zurücknehmbar ist. Dieses Zurücknehmen ist nun das neue und charakteristische, was zwischen Her- und Hinsinn liegt; es verhält sich zum definitiven Akt einerseits negativ, indem es ihn verzögert, andrerseits positiv, indem es selbst Sinn hat, und so den einschließenden Sinn bereichert. Keineswegs aber verhält sich nun irgend ein Zwischenakt zu dem definitiven als dessen Verwirklichung, so daß etwa die definitive Tat als letzter, gelungener Versuch zu betrachten wäre; sondern der „letzte" Versuch wird ebensogut zurückgenommen wie der erste, und steht zu diesem nicht in einem objektiv-zeitlichen Verhältnis, sondern auch nur in einem Verhältnis ihrer beiderseitigen Zwecke.

Nun aber gibt es allerdings für jeden Versuch, wie für den Subjektsakt selbst den metaphysischen Ort der Zurückbeziehung des Hinsinns auf den Hersinn, und den metaphysischen Ort der Umkehr, so auch einen Ort, bis zu welchem der Versuch reicht, und von wo aus er wieder zurückgenommen wird (Ort des provisorischen Zwecks) und einen Ort, von dem aus der Versuch immer von neuem anfängt, unter Voraussetzung der Zurücknahme des vorigen Versuchs (Ort des provisorischen Subjekts). Beide Orte liegen nicht in der objektiven Zeit, sobald man sich vergegenwärtigt, daß der Sinn, also alle Qualität, auch dem provisorischen Subjekt mit seinem Zweck gemeinsam ist, so daß man diesen Sinn weder schlechthin an den Ort des Zwecks (daher Unterscheidung des „Dings" von seiner „Eigenschaft") noch schlechthin an den Ort des Subjekts (daher Unterscheidung der „Seele" von ihren „Lebensäußerungen") versetzen darf. Und so ist zwar der beiden gemeinsame Sinn in der objektiven Zeit, aber

deshalb, weil seine Träger dieser nicht angehören, mit unbestimmtem Wo? und findet seinen bestimmten Ort nicht in einer Ordnung der objektiven Zeit, sondern innerhalb der logischen Vernunftordnung. — Hingegen hat allerdings auch die objektive Zeit ihre Bestimmtheit, und zwar sofern die Zwischenakte innerhalb des Subjektakts eine gemeinsame Richtung vom Hersinn zum Hinsinn haben, welche nicht umkehrbar ist; daher die nicht umkehrbare Richtung von der Vergangenheit zur Zukunft, von der Ursache zur Wirkung, welche auch bei Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung noch besteht (Kant'sches Beispiel von der Kugel, die in ein Kissen ein Grübchen drückt). Vom Standpunkt des Subjektakts aus handelt es sich bei dieser Richtung der objektiven Zeit, oder bei der Kausalitätskategorie, um eine Beschleunigung der Zwischenakte durch Vereinfachung des Sinnes. Mit dieser Tendenz verglichen kann die Tendenz, das provisorische Objekt als Ding, das provisorische Subjekt als Seele zu fixieren, bezeichnet werden als eine Verzögerung der Zwischenakte durch Bereicherung des Sinns. Hiebei versteht sich wohl von selbst, daß diese Beschleunigung oder Verzögerung nicht in einem Maß objektiver Zeit ausgedrückt werden kann, sondern ein „Bewußtseinszustand" ist, d. h. nur insoweit in die objektive Zeit fällt als diese ihrerseits ins Bewußtsein, innerhalb des Subjektakts fällt. Wie nun diese beiden Tendenzen, die eine zur psychophysischen, die andre zur chronologischen Betrachtungsweise führen, und durch ihre Kombination in der Entwicklungsidee auch in einander übergehen können: das führt uns unserm Hauptthema wieder näher und bedarf daher ausführlicherer Darstellung.

Beide Tendenzen gehören der umfassenden Kulturtendenz im obigen Sinn (S. 34) zu; für beide liegt der Sinn oder der Stoff innerhalb der objektiven Zeit; beide grenzen daher nicht Subjekte und ihre Zwecke ab, sondern die eine Seele-Lebensäußerung oder Ding-Eigenschaft, die andere Ursache-Wirkung. Ursachen können, wie erwähnt, unter sich und mit ihren Wirkungen mehr oder minder gleichzeitig sein. Je ungleichzeitiger nun Ursachen sind, je

mehr sie sich untereinander oder gegenüber ihren Wirkungen der Eigenzeitigkeit nähern, je unbestimmter in der objektiven Zeit ihre Abgrenzung oder ihr Wo? wird, desto mehr nehmen sie den Charakter von lebensäußernden Seelen unter sich, und im Verhältnis zu ihren Wirkungen den von Ding-Eigenschaft an. Und umgekehrt: je mehr die Seele mit ihren Aeußerungen, das Ding mit seinen Eigenschaften identifiziert wird, je mehr also Seele und Ding selbst in die objektive Zeit fallen, desto mehr nehmen sie anstatt des Charakters Subjekt-Zweck den von Ursache-Wirkung an (besonders lehrreich ist für diese Wandelbarkeit der Lotze'sche Monadismus und Kausalbegriff). Die erste, substanzielle Tendenz hat ihre Grenze da, wo die Ungleichzeitigkeit zur Eigenzeitigkeit, die objektive Zeit zum Bewußtsein würde; die zweite oder kausale da, wo die objektive Zeit zur schlechthinigen Gleichzeitigkeit oder bloßen Räumlichkeit würde, so daß wiederum von „Zeit" keine Rede mehr wäre. Abgegrenzt aber werden diese Uebergänge zwischen Substanz- und Ursachcharakter durch Zuteilung des Inhalts oder Sinns in der objektiven Zeit, wozu Bedingung ist, daß diese nicht bloß kontinuierlich, sondern auch aufteilbar ist, nicht bloß verläuft, sondern auch Reihen bildet; räumlich ausgedrückt, nicht bloß Linien, sondern auch Abschnitte, zeitlich ausgedrückt, nicht bloß Dauer, sondern auch Tempo zuläßt. Die Kontinuität der objektiven Zeit bedingt die Erhaltung des Sinns bei dessen Vereinfachung, ihre Teilbarkeit die Erhaltung des Sinns bei dessen Bereicherung, beides zusammen, oder, wie wir es oben genannt haben, die Elastizität der objektiven Zeit, bedingt die Erhaltung des Sinns überhaupt. Diese ist das oberste „Gesetz" für alles Geschehen in der objektiven Zeit; Erhaltung der „Energie" ist nur ein einseitiger Ausdruck davon, nämlich Erhaltung des Sinns bei dessen Vereinfachung; Energie ist nichts anderes als Vereinfachung des Sinns auf ihrer äußersten Stufe.

Das Recht, diese beiden gegensätzlichen, aber ineinander überleitbaren Tendenzen im Entwicklungsgedanken zusammenzufassen — wobei wir uns der Kürze halber nur auf dessen biologische, nicht allgemein kosmische Seite einlassen — wird aus folgenden Erwägungen erhalten. Man hebt an diesem Gedanken

vielfach nur die Kontinuität der Entwicklung, daß ein Zustand, ein Lebenssystem stetig in das andre übergeht, hervor; während es für ihn als Erkenntnisprinzip ebenso wichtig ist, daß solche Lebenssysteme oder Organismen sich in Reihen ordnen, sich, wenn auch nur vorübergehend, als Arten fixieren lassen. Biologische Arten sind nun freilich nicht Arten im Sinn logischer Allgemeinbegriffe; denn es kommt bei ihrer Abgrenzung eigentlich nicht auf die Eigenschaften an, die sie selbst haben, sondern welche die Dinge für sie haben. Oder: zu der gleichen biologischen Art gehören die Lebewesen, für welche nicht identische Dinge gleiche Eigenschaften haben, was ich aus ihren Lebensäußerungen erschließe; zu verschiedenen Arten solche, für welche identische Dinge verschiedene Eigenschaften haben, ebenfalls aus ihren organischen Funktionen erschlossen. Nun aber die andere Seite der Entwicklungsidee. Damit organisches Funktionieren die Richtung zwischen Her- und Hinsinn, die Tendenz auf Sinnvereinfachung annehme, müssen Arten als Generationen betrachtet werden können; und ich betrachte eine Art als Generation, wenn ich ihren Organismus als ihre Leistung, oder selbst als Lebensäußerung betrachte. Das eben ist der Sinn der entwickelnden Ableitung biologischer Arten aus einander; ich betrachte zuerst die Veränderung ihrer Organe als Lebensäußerungen, welche auf eine gewisse Eigenschaft ihres Milieu hinweisen; dann diese Lebensäußerung selbst als Leistung, durch deren Wiederholung das Organ sich bildet; und endlich ordne ich diese Leistungen unter sich chronologisch und psychophysisch, oder unter dem Gesichtspunkt der Vererbung und Arbeitsteilung. Das erste ist Aeußerung der Tendenz, die Ursache mit ihrer Wirkung gleichzeitig zu machen; Lebensäußerung als Leistung ist eben Ursache und Wirkung zugleich, was man ja auch so auszudrücken pflegt, daß „Leben“ Selbstzweck sei; in chronologischer Ordnung ist Leben kontinuierliche Lebenserhaltung. Da aber im selben Maße, als die Ursachen mit den Wirkungen, auch die Ursachen unter sich gleichzeitig gedacht werden müssen, oder in die Gegenwart hereinfallen, ordne ich sie unter dem Gesichtspunkt der Arbeitsteilung oder des Nebeneinander, und zwar den biologischen Organismus mit dem was für ihn da ist, oder als

psychophysische Einheit. — Der Entwicklungsgedanke ist darum für uns so unwiderstehlich, weil er einfach konsequente Durchführung unserer Chronologie und unserer Arbeitsteilung, unserer historischen und technischen Tendenz ist. Freilich stehen diese beiden Tendenzen unter sich im Gegensatz: was nach der Kontinuität der Zeiten als ununterscheidbare Gesamtleistung erscheint, ist nach dem Gesichtspunkt der Arbeitsteilung vielmehr Summe scharf abgrenzbarer Einzelleistungen. Aber sie bedingen sich auch gegenseitig: nur durch chronologische Ordnung läßt sich alles biologische Geschehn als Leistung fassen, und dadurch in die Arbeitsteilung einbeziehn; und nur durch psychophysische Abgrenzung läßt sich für eine biologische Art oder Generation ein bestimmter Ort in der Chronologie ausfindig machen[1]).

Die bereichernde und vereinfachende, historische und technische, chronologische und psychophysische Seite der Entwicklung gehen beliebig ineinander über; aber damit ist nicht gesagt, daß dies ohne Grenze geschehe. Die Grenze ist vielmehr auch in diesem Fall die Gegenwart im strengen Sinn, das Korrelat des Ich; und somit ist die Gegenwart in der Entwicklung derjenige Durchschnitt derselben, auf dessen einer Seite alles Sinnbereicherung, auf der andern alles Sinnvereinfachung ist. Ich kann jeden Abschnitt der Staats-, Kultur-, Naturgeschichte zur Gegenwart machen, indem ich seinen Sinninhalt als Tradition und Aufgabe, also in letzter Linie als Her- und Hinsinn gliedere. Dies gilt natürlich auch vom gegenwärtigen Zeitalter, sofern ich mich in dieses „versetze", aber dann ist Vergangenheit und Zukunft nicht vergangene oder

1) Ich verweise hiefür auf die Hegel'sche Geschichtsphilosophie, welche den chronolog. Ort einer geschichtlichen Erscheinung zugleich als ihren Ort in einem System der Arbeitsteilung verwertete; sowie auch auf die „materialistische" Geschichtsbetrachtung der Sozialisten, welche eben an dem Gegensatz laboriert, alle Leistung als Gesamtleistung zu fassen, und doch dem Individuum das Entgelt streng nach Leistung abgrenzen zu wollen. Auch der psychophysische Charakter dieser Abgrenzung tritt hier hervor, sofern sie dem Individuum nicht bloß die physischen, sondern auch die psychischen Lebensbedürfnisse unter dem Gesichtspunkt der Arbeitsteilung zuweisen wollen.

zukünftige Gegenwart daneben, sondern durch die Gegenwart getrennter Her- und Hinsinn. Diese Gegenwart ist überall und nirgends, und sie ist einzig da, wohin ich mich versetze.

Ganz etwas anderes meinen wir aber, wenn wir von „unserer" Gegenwart, dem Jahr 1905, dem „modernen Zeitalter" reden. Es ist nach dem bisherigen klar, was wir damit meinen: nicht einen Durchschnitt oder Abschnitt der objektiven Zeit, sondern ein Kollektivindividuum, eine Art, die, wie wir schon sahen, nicht durch das charakterisiert ist, was an ihr da ist, sondern was für sie da ist, oder durch ihre Zwecke. Art oder Versuchssubjekt, und ihr Zweck oder das Versuchsobjekt liegen ja überhaupt nicht in der objektiven Zeit, sondern nur ihr Sinn; und sie selbst sind nur im Bewußtsein „da". Woher nun aber das Manco an Realität, das wir abgesehen von ihrem sonstigen Inhalt, den vergangenen und zukünftigen Zeitaltern verglichen mit dem gegenwärtigen zuschreiben? Woher das „Recht des Lebenden"? Dies erklärt sich aus der „Enge des Bewußtseins". Diese wiederum besteht nicht in einer Beschränkung der objektiven Zeit, welche vielmehr unbegrenzt elastisch ist, sondern daß es im Bewußtsein immer nur einen Versuch, definitiv zu sein, geben kann. Als Versuch wird dieser sich immer noch dadurch charakterisieren, als seine Zwecke oder Objekte, verglichen mit denen anderer Versuche, innerhalb des umfassenden Subjektakts sich als eine Auswahl präsentieren; als Versuch, definitiv zu sein, dadurch, daß diese Auswahl festzulegen versucht wird, so daß auch die „Zukunft" sie nicht mehr verändern, sondern nur in der Form der Arbeitsteilung, zu ihrer „Verwirklichung" beitragen kann. Während für die Gegenwart im transscendentalen Sinn die Vergangenheit einfach der Ort der Sinnbereicherung, die Zukunft der Ort der Sinnvereinfachung bedeutet, ist diese empirische[1]) Gegenwart eine Art,

1) Natürlich soll „empirisch" nicht eine Wirklichkeit bedeuten, der gegenüber das „Transscendentale" dann eine mehr oder minder erratene Ueberwirklichkeit wäre; sondern Wirklichkeit oder unmittelbares Erlebnis ist gegenüber dem a posteriori des Empirischen und dem a priori des Transscendentalen sozusagen das a primo, das erst durch die transscendentalen Kategorien zur „künstlichen", historischen oder technischen Empirie wird

welche mit andern Arten oder Zeitaltern einen „Kampf ums Dasein“ kämpft. Man hat ja diesen Ausdruck bereits angewendet auf das Verhältnis der Zellen eines Organismus, oder der Vorstellungen innerhalb eines Einzelbewußtseins; es gilt nun umgekehrt, zu zeigen, daß „Kampf ums Dasein“, auch im gewöhnlichen Sinn der naturwissenschaftlichen Theorie, nur innerhalb eines umfassenden Bewußtseins Sinn hat. Denn eigentlich kämpfen nicht die Arten miteinander diesen Kampf, sondern ihre Zwecke, besser die Zweckauswahl, welche sie als Arten charakterisiert, oder ihre „Welten“; und wenn wir sie mit ihren „Organen“ als Waffen fechten lassen, so hat das eben den Sinn, daß uns an ihren Organen und deren Funktionen erst anschaulich wird, welche Zweckauswahl, oder welche Welt für sie da ist. Was von einem Zeitalter oder einer Art, gilt auch für ein Individuum, sofern es immer einerseits Kollektivindividuum, andrerseits ein ens sui generis ist. So ist eigentlich der „Kampf ums Dasein“ ein Kampf um die Geltung von Welten, ein „Kampf um die Weltanschauung“, nicht um „Existenz“ oder Wirklichkeiten, sondern um Wahrheiten. Denn eine Wahrheit nenne ich eben eine solche Zweckauswahl, deren Korrelat eine Art oder ein Versuchssubjekt ist. Wir verstehen nun, was mit der „Verwirklichung meines Zwecks“ eigentlich gemeint ist: der Anspruch, daß meine Zweckauswahl definitiv gelte; wir wissen nun aber auch um so klarer, was davon zu halten ist: Wahrheit kann ebensowenig je Wirklichkeit sein, als der provisorische oder Zwischenakt je mit dem definitiven zusammenfällt.

Wir könnten all dies an jedem Zeitalter illustrieren, wählen aber begreiflicherweise gerade das gegenwärtige oder den vielbesprochenen „modernen Menschen“; zumal da dessen Eigentümlichkeiten, wie ich glaube, sich gerade daraus erklären lassen, daß er sich in spezifischem Grade als die Gegenwart in der Ent-

— Ebenso unterscheide ich oben „geschichtlich“ und „historisch“; Geschichte erlebt auch ein unhistorisches Wesen, während Historie ein durch chronologisch-psychophysische Abgrenzung und Zuteilung gewonnenes Kulturprodukt ist.

wicklung, als das gegenwärtige unter den Zeitaltern fühlt.

Der moderne Mensch betrachtet das Geschehen mit Vorliebe als Entwicklung, und sein „Ich“ als Gegenwart in dieser Entwicklung; so wird ihm die eigentümliche Kombination, das Verhältnis der gegenseitigen Spannung und der gegenseitigen Bedingtheit zwischen historischer und technischer Tendenz, welches im Entwicklungsgedanken liegt, in besonderem Maße zum Bewußtsein kommen. Die Spannung: denn einerseits fühlt sich wohl der moderne Mensch in seiner „vorgeschrittenen Technik“ zugleich der Vergangenheit gegenüber an Sinn verarmt, und möchte sich gerne an dieser auffrischen; aber wenn er sich einen solch vergangenen Sinnreichtum, etwa die Welt Goethe's, wieder zugänglich machen will: sogleich stellen sich ihm tausend Federn von „Stoff- und Sinnhubern“ zur Verfügung, um Goethe zu rubrizieren, zu exegesieren und zu paraphrasieren, und ihn dadurch nur immer historischer zu machen. M. a. W.: sowie wir uns die Bereicherung der Gegenwart zur Aufgabe machen, bereichern wir nur die Vergangenheit und verschärfen unsre Technik. Umgekehrt: man will sich von dem „historischen Ballast“ befreien und rühmt die Gegenwart als das Zeitalter der Technik, der Arbeit, am Ende gar der Tat. Aber man ist beim Fortschrittsmarsch so an den historischen oder chronologischen Takt gewöhnt, daß man ihn ins 19., 20. oder xte Jahrhundert verlegt, und daß all sein Inhalt, als Futurum exactum betrachtet, auch wieder nichts sein wird, als eine Bereicherung der Historie. — Betrachten wir hingegen die Gegenwart als das moderne Zeitalter, als welches sie sich, wie oben gezeigt, von der Gegenwart als Durchschnitt der Entwicklung unterscheidet, wie das qualitativ bestimmte Ich von dem allenthalben gleichen formellen Ich, so ist es ihr eigentümlich, mit den andern Zeitaltern im Kampf ums Dasein, oder um die Geltung ihrer Welt, ihrer Zweckauswahl zu stehn. Sie wird versuchen, diese andern Zeitalter sich unter- und einzuordnen, indem sie die „vergangenen“ im Vergleich mit dem gegenwärtigen als zurückgenommene Versuche begreift, als Provisorien gegenüber dem Definitivum, die zukünftigen aber in das gegenwärtige, ebenfalls als Versuche, einschließt in dem Sinn, wie die Zwischen-

akte in den Hauptakt eingeschlossen sind.

Ich sehe zunächst von der Frage ab, ob überhaupt eine solche Welt oder Zweckauswahl inhaltlich definiert werden kann; genug, daß die „Moderne“ ihren Zweck gewöhnlich selbst rein formell auszudrücken pflegt: neue Zuteilung oder auch Umwertung der Werte, oder neues Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, oder auch einfach das Sichausleben. Wie nun diese Zwecke aber keineswegs in ihrer derartigen Fassung harmonieren, so erhebt sich überhaupt der Zweifel, ob von einem einheitlichen Zweck des Zeitalters geredet werden kann; zumal der moderne Mensch ja auch so viel von seiner und seines Zeitalters „Zerrissenheit“ zu reden weiß. Es mag nun allerdings noch besser gelingen, die Zweckauswahl als eine logische Synthese oder Zweckeinheit auszudrücken; eine Diskrepanz wird sich immer notwendig dann wieder einstellen, wenn diese Auswahl als der Zweck schlechthin, oder als Hinsinn der Tat gelten soll; wenn eben das Provisorium den Anspruch aufs Definitivum durchsetzen will. Und das Individuum wird sich stets seiner „Wahrheit“ gegenüber skeptisch und unbefriedigt und mit seiner „Aufgabe“ überlastet fühlen, sobald es unter dem Gesichtspunkt abgegrenzt wird, ein Definitivum zu verwirklichen. Aber, wird man sagen, gerade die Gegenwart fühlt sich ja selbst als Provisorium, als Uebergangszeit; sie „sucht“, sie erwartet ihr Heil von einer „bessern Zukunft“. Ja wohl, sie sucht, nämlich die Brille, die sie auf der Nase hat; sie will durch alle, die ihrem Suchen entgegenkommen, nur bestärkt werden in der Wahrheit ihrer spezifischen Zweckauswahl; und auch die Zukunft soll an solche gebunden sein, nur überläßt man im Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit gern ihr „die Verwirklichung unserer Ideale“. Aber jeder muß sich seine Zukunft selbst zeugen; sie müßte sozusagen schon in lumbis moderni Adami liegen, wenn sie dessen Zukunft sein sollte; zukünftige Kinder sind nicht notwendig meine Kinder, und Zukunft als Zeitalter ist nicht einfach Fortsetzung der Gegenwart. Aehnlich ist es mit der Stellung zur Vergangenheit. Immer wieder läßt es sich der moderne Mensch einreden, daß alle früheren Zeitalter, auch die disparatesten einerseits, die klassischsten andrerseits, nur Stufen zum Throne seiner

eigenen Herrlichkeit seien; und immer wieder beschleicht ihn der Zweifel, ob er nicht doch vielleicht auf dem absteigenden Ast reite, in der „Dekadenz" begriffen sei? Daß am Ende das Geschehen überhaupt nicht notwendig unter diese Kategorien Auf-Ab fallen müsse: das einzusehn, haben diese „Realisten" allerdings, wie es scheint, noch nicht Wirklichkeit genug erlebt. — Wir aber haben nun genug Material beisammen, um zur Entscheidung der Alternative unseres Themas schreiten und dasselbe nun dahin präzisieren zu können: soll die christliche Verkündigung von der Voraussetzung ausgehn und diese bekräftigen, daß die Welt der Gegenwart einen Anspruch auf Endgültigkeit hat? Oder von der Voraussetzung, daß die Funktion des „modernen Menschen" ein Versuch ist, dessen Versuchscharakter bereits einleuchtet, der aber noch nicht zurückgenommen ist?

II.

Im Neuen Testament eine Entscheidung jener Alternative zu suchen, geht deshalb nicht an, weil dort ebenfalls beide Tendenzen, um welche es sich handelt, bald jede für sich vertreten, bald mannigfaltig kombiniert sind, eine klare Alternative aber nirgends gestellt wird. So liegt ja auch der neutestamentlichen Welt- und Geschichtsbetrachtung mit ihrer „Erfüllung der Zeiten" natürlich das chronologische Schema zu Grunde, und es wird sogar besonderer Wert auf Jahres- und Tageszahl gelegt; so daß auch die „Zukunft des Herrn" als ein zukünftig-chronologisches Ereignis betrachtet wird. Andrerseits bilden jüdische Apokalyptik wie christliche Spekulation gar bald den αἰὼν μέλλων und seine Güter in eine der Vergangenheit wie der zufälligen Gegenwart gegenüber präexistente, ewig-gegenwärtige „andere" Welt aus; und Ausdrücke wie „es soll hinfort keine Zeit mehr sein", wenn sie auch nicht in spekulativem Sinn zu premieren sind, beweisen doch ein Bewußtsein, daß die Zeit, mit der Welt „geschaffen", auch mit ihr vergeht; daß, was zwischen Gott und dem religiösen Subjekt vorgeht, nicht in der Zeit geschieht, sondern daß die Zeit ihrerseits innerhalb dieses Vorgangs liegt. Und gewiß finden sich Stellen, welche nicht bloß das Zusammenwirken der Christen untereinander,

sondern auch ihr Zusammenwirken mit Gott selbst, wenn auch mehr gleichnisweise, unter dem Schema der Arbeitsteilung darstellen; auch bestimmt der Mensch selbst — abgesehn von dem Prädestinationsgedanken — sein zukünftiges Schicksal; und sein Verhalten kann das Kommen des Reiches Gottes verzögern oder beschleunigen. Aber daß dieses Kommen selbst eine Verwirklichung vermöge menschlicher Arbeitsteilung wäre, ist ein ganz unbiblischer Gedanke; vielmehr liegt diese „Verwirklichung" jederzeit ausschließlich in Gottes Macht und Belieben. Endlich: wohl wird im NT den Zeitgenossen das Bewußtsein geschärft: „Selig sind eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören" u. s. f. (Mt. 13, 16; vgl. auch 1. Petr. 1, 10 ff., 2, 9), infolge dessen allen Ernstes Vollkommenheit von ihnen gefordert, aber andrerseits auch wieder die völlige Unzulänglichkeit des gegenwärtigen Zustands in Erkenntnis und Reinheit, auch der gegenwärtigen Christenheit, betont wird. Dieser Doppelcharakter des Christentums bedingt es ja eben, daß es sich bald als gewaltige Kulturmacht ausweiten, bald auf die Unmittelbarkeit des religiösen Verkehrs mit Gott zurückziehn kann; und wir empfangen von hier aus nur die Direktive: keine dieser beiden Tendenzen aus dem geschichtlichen Christentum eliminieren zu wollen; nicht aber darüber: welche von beiden dem modernen Menschen gegenüber besonders betont werden müsse.

Diese Betonung ist nicht gemeint im Sinn einer Forderung oder Zumutung; zugemutet wird heutzutage den modernen Predigern wie den modernen Zuhörern gerade genug: es handelt sich vielmehr um eine dargebotene Entlastung für beide Teile. Damit ist ja gewiß nicht geholfen, wenn ein Prediger geflissentlich nicht die moderne, sondern die Sprache Kanaans oder der Blut- und Wundentheologie redet, und das gegenwärtige Zeitalter als solches an sein Dasein durch fortwährendes o tempora! o mores! immer wieder erinnert. Vielmehr wie bei einem Kunstwerk gerade der grelle Widerspruch gegen die „Wirklichkeit" mich in diese Wirklichkeit zurückwirft, anstatt daß ich sie darüber vergessen sollte, so auch ein solches geflissentliches Bekämpfen der Gegenwart. Aber

bei dem allmählich alle lustra wechselnden Zeitgeschmack muß es doch auch dem „zeitgemäßesten" Prediger allmählich schwer werden, sich wieder anzupassen; wenn er alle „modernen Bewegungen begrüßt", so ist er doch bald in der Lage des Bürgermeisters einer Großstadt, der bald die Tagung eines Vereins für Feuerbestattung, bald eine solche des Kongresses für innere Mission, bald die Gewerkschaften, bald den Bauernbund, bald den Antialkoholkongreß, bald ein Sängerfest „in seinen Mauern willkommen heißen" und ihnen wohlwollendes Interesse entgegenbringen muß. Und dazu kommt, daß alle spezifisch „modernen Bewegungen", sei's Schulreform, sei's soziale Frage, sei's Herrenmoral, sei's Feminismus, sei's Nationalismus, teils außerhalb der Kirche, teils ausdrücklich im Gegensatz zu ihr entstanden sind, und da macht es doch leicht den Eindruck, als ob die Kirche dann hintennach alle diese Bewegungen einzufangen sucht mit der Reklame: „wir haben das alles auch von Alters her auf Lager, können es nach modernem Geschmack verändern, und liefern solider und billiger als jede Konkurrenz." Macht doch auch die Kirche regelmäßig die Erfahrung, wenn sie bei solchen Bewegungen mittut, daß früher oder später ein Schritt kommt, den sie nicht mehr mitmachen kann, ohne die ganze Tradition zu verläugnen; daß man sich aber darüber gar nicht sonderlich grämt, sondern ruhig in seinen „Extremen" fortfährt, weil man sich bewußt ist, was man ohne die Kirche begonnen, auch ohne diese vollführen zu können. Natürlich will ich dabei nicht den „zeitgemäßen" Predigern die Motive, welche ich gleichnisweise gebrauchte, imputieren; gewiß glauben sie, damit ihrer Kirche, oder wenigstens dem „Reich Gottes" zu dienen; gewiß gehorchen sie dabei nicht bloß der Not, sondern fühlen sich vielmehr selbst in dem Gedanken glücklich, auf diese Weise auch ein Glied der modernen Entwicklung zu sein. Aber es ist nicht bloß zu befürchten, sondern schon vielfach Faktum, daß eben die „Entkirchlichten", welche sie auf diesem Wege gewinnen wollen, vielleicht nicht ihnen persönlich, aber der Kirche, deren Vertreter sie sind, diese Bemühungen als pures Konkurrenzmanöver auslegen, das man sich gefallen läßt, sofern man davon mitprofitiert, das man aber als solches aufdeckt und bekämpft, sobald es un-

bequem werden will. Es klingt ja schön, wenn man aus der Not eine Tugend machend, erklärt: es komme nach derzeitigen protestantischen Grundsätzen nichts auf die kirchliche Institution, alles auf die Persönlichkeit des kirchlichen Vertreters an; aber es ist kein Zustand, wenn es nächstens auf die den Zeitgenossen mehr oder minder sympathische Person des Geistlichen ankommt, ob eine Gemeinde noch an den lieben Gott glauben will oder nicht. Und wenn der Geistliche für seine Person sich gewiß darauf beschränken kann und soll, Diener zu sein: für seine Kirche darf er auf einen Platz außerhalb der Arbeitsgemeinschaft nicht verzichten. Herrschen soll eine christliche Kirche gewiß nicht wollen; aber imponieren, als eine Selbstgenugsamkeit, darf und muß sie, oder sie verdient auch als evangelische den Namen Kirche nicht mehr.

Eine Entlastung aber sollte dargeboten werden auch dem modernen Hörer. Die haben eine solche freilich nicht nötig, — und es gibt deren nicht bloß unter dem „organisierten Proletariat" — welchen die Klassen- und Standesmoral ihr Gewissen ist, und ihre Weltanschauung die Wissenschaft in der Westentasche, die sie nur gelegentlich durch Zeitungsberichte über die neuesten naturwissenschaftlichen und medizinischen Fortschritte bereichern. Wenn sie je einer, auch „zeitgemäßen" Predigt zuhören, werden sie daraus doch nur entnehmen das „Dogma vom Beruf"; und sie sind sich ohnehin mit Wonne bewußt, durch ihre Stellung innerhalb der Arbeitsteilung ganz von selbst die „bessere Zukunft", den „Fortschritt" mitzuverwirklichen. Sie sind verhältnismäßig gut daran. Aber wer ein „ganzer moderner Mensch" sein will, wie auch wieder Angehörige aller Klassen, besonders aber im Mittelstand, der wird sich nicht bloß für die Verwirklichung des Fortschritts an seiner eigenen Arbeitsteilungsstelle, sondern auch für die Sicherheit desselben im Ganzen interessieren. Dafür wird er dann aber freilich auch für alle Zweige desselben verantwortlich gemacht; bei allen Kongreß- und Vereinsvorträgen, in allerlei Zeitungsartikeln und Broschüren fühlt er sich durchbohrend angeblickt: willst du mitschuldig sein, daß diese himmelschreiend rückständigen Verhältnisse noch fortdauern? Und kommt er dann in eine Kirche seiner Richtung, so hört er abermals, daß er für all

das verantwortlich sei, und zwar dazu noch im Namen Gottes, der sich für die Verwirklichung des modernen Kultur- und Humanitätsideals speziell interessiere, diese Verwirklichung freilich seinerseits der Arbeit „religiös-sittlicher Persönlichkeiten“ überlassen müsse. Das ist nun doch ein wenig zu viel für den guten „Modernen“. Manchem kommt es daher auch schon vor, als sei es ein kleiner Widerspruch, die Laster der Armut, die Prostitution, das Verbrechen rein auf das Milieu zu schieben, und dann ihn, der doch auch nur Produkt seiner Verhältnisse ist, für all das moralisch verantwortlich zu machen. Deshalb ruft er vor allem nach Reform der Gesetzgebung, um auf diese Weise die persönliche Verantwortung los zu werden. Andere gestehn offen ihre Ueberbürdung mit solcher Verantwortlichkeit, kokettieren dann freilich gerne mit ihrem daraus entsprungenen Weltschmerz, ihrer dekadenten Nervosität, seis tragisch à la Hamlet:

> „Die Welt ist aus den Fugen; wehe mir zu denken
> Daß ich geboren ward, sie einzurenken!“

seis heiter à la Goethe:

> „Die Welt geht auseinander, wie ein fauler Fisch;
> Wir wollen sie nicht balsamieren.“

Endlich gibt es auch solche, welche sich aus ihrer Kindheit erinnern, daß sie eine „Seele“ haben, was sie sich derzeit dann freilich, um doch „modern“ zu bleiben, lieber von Buddhisten und Theosophen, Okkultisten und Spiritisten, als in einer christlichen Kirche sagen lassen; und daß sie eigentlich doch vor allem, wenn nicht ausschließlich, für diese Seele verantwortlich seien. Echt modern ist dann freilich, daß wer so seine Seele entdeckt hat, es selten unterlassen kann, sofort in irgend einer Form der Welt zuzurufen: freuet euch mit mir, ich habe mein Ich, meine Persönlichkeit u. dgl. gefunden, dadurch „Gleichgesinnte“ anzulocken, und nun mit diesen, wenn nicht einen Verein, so doch eine literarische oder gesellschaftliche Clique zu gründen; und man kann darauf rechnen, daß sie dann der „Gegenwart“, welche sie noch eben in allen Tonarten heruntermachten, versprechen: wenn ihr nur uns gelten und oben aufkommen lasset, so garantieren wir der ganzen Welt „die Verwirklichung einer idealen Zukunft“.

Um nun nicht in die gleiche Kategorie gerechnet zu werden, will ich nur noch einmal bemerken, daß es sich bei der erwähnten Entlastung nicht um eine Forderung, ein Versprechen, eine Garantie für die Zukunft handelt, sondern einfach um Aufzeigung einer Wirklichkeit, die mit dem Unterschied Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft nichts zu tun hat; nicht einmal um Begründung einer Einsicht, sondern bloß um deren Erweckung, um eine Erinnerung an die Zeitgenossen, daß sie ihnen so gut wie andern Zeitaltern zugänglich ist. Die Erweckung dieser Einsicht kann zunächst auf dem Wege der „Seelsorge" (im weitesten Sinn) geschehen, worein sich eben auch die Tätigkeit des christlichen Predigers einreihen läßt. Dann ist aber noch die Frage der Weltanschauung unvermeidlich: wie sich die so aufgezeigte Wirklichkeit zur Wirklichkeit überhaupt, zumal zu dem, was dem „modernen Menschen" vorzugsweise als solche gilt, verhält. Für beide Fragen haben wir im ersten Teil die Antwort vorbereitet.

Es handelt sich bei der „Seelsorge" am modernen Menschen vor allem darum, ihn fühlen zu lassen, daß auch er eine „Seele" hat. Das geschieht nun nicht, indem man ihn immer dran erinnert, daß er eine Pflicht oder Aufgabe hat. Denn Pflichten habe ich, auch wenn es Pflichten gegen mich selbst sind, immer zusammen mit andern, ebensogut wie sie und umgekehrt; hingegen eine Seele habe ich für mich allein oder besser: zusammen mit meiner Welt. Diese Welt gilt es nun als meine Welt zu isolieren; also darf man gerade nicht daran erinnert werden, daß man diese Welt nur zusammen mit andern „verwirklichen" kann; sie besteht oder gilt ja schon, ich lebe von ihr, und wenn sie mir entschwinden will, kann alle Gemeinschaft mit andern sie mir nicht erhalten oder ersetzen. — Diese Isolierung, welche die Seelsorge anzustreben hat, ist nun keineswegs eine erst zu erfindende Kunst; es haben sie alle wirksamen Seelsorger, christliche und außerchristliche, kirchliche und außerkirchliche, von jeher geübt. Sie hat nur verschiedene Stufen, je danach man die Eigenzeitigkeit des Hörers erst herbeiführen will, oder schon voraussetzen darf. Das einfachste und drastischste Mittel, namentlich großen Massen gegenüber aufzuzeigen, daß sie eigentlich nicht in der objektiven Zeit und von

deren Inhalt leben, ist die Erinnerung an den Tod, sei's an den individuellen, sei's an den Weltuntergang. Der moderne Mensch, sofern er noch av den Definitivcharakter seines Versuchs glaubt, lehnt allerdings diese Methode ab: „homo liber de nulla re minus cogitat quam de morte“, möchte er gern Spinoza nachsprechen; er fürchtet sich zwar vor allerlei Bazillen und „Vergiftungen“, aber vor dem Tode: lächerlich! Lebt er doch fort im gemeinsamen Zukunftsziele, an dem er auch mitgewirkt, und an dessen einstiger Erreichung nur blinder Aberglaube zweifeln kann. Der Welttod freilich — die Wissenschaft behauptet ja das einstige Aufhören menschlichen und schließlich allen Lebens, also darf man nicht widersprechen — aber es ist doch immerhin noch ein schöner Gedanke, daß einmal „in Saus und Braus noch das Infusoriengesindel jubilieren wird“; und wenn einmal alles vorbei sein wird, so ists doch einmal bei der Erreichung des Zukunftsideals schön gewesen. Und zu was sich überhaupt solche Gedanken machen; die Zeit schreitet ja fort, so müssen wir auch mit der Zeit fortschreiten: „Das ist ja klar, das ist ja klar, das ist ja logisch, logisch klar!“ — Da der moderne Mensch nun aber sich seiner besondern Individualität mit Nachdruck zu rühmen pflegt, so ist er vielleicht empfänglicher für die zweite Methode der Isolierung, welche schon innerhalb des Lebens selbst, mitten in Außenwelt und Gemeinschaft, seine Eigenzeitigkeit dem Individuum aufdeckt. Zwar die sogenannten „einsamen Menschen“ der Moderne sind oft nur verzogene Menschen, die sich in der Gesellschaft nicht behaglich fühlen, und doch eine Gesellschaft, ja eine Großstadt brauchen, um „sich auszuleben“; aber gerade unverbildete Menschen merken die Isolierung ihrer Welt, keineswegs bloß in Zeiten des Schmerzes und der Sehnsucht, sondern grade auch in Stunden des Glücks und der ruhigen Betrachtung; namentlich wird ihnen dann klar, wie alles auch in Vergangenheit und Zukunft, sofern sie sich dafür interessieren und davon leben, in diese Welt hineinfällt. Es versteht sich nach früherem, daß ein so isoliertes Ich durchaus nicht ein Individuum im gewöhnlichen Sinne zu sein braucht, sondern auch eine beliebige sonstige Lebensgemeinschaft sein kann, ist doch die Lebensgemeinschaft als Ganzes nichts anderes als ein

solches, sagen wir einmal: im Nichts isoliertes Ich. Religiös bestimmt ist die ganze wie die einzelne Lebensgemeinschaft, sofern sie das Objekt, die Zweckauswahl, von welcher sie lebt, und mit der sie ihren Sinn gemeinsam hat, ihren Gott im religiösen Sinn nennen kann. Das Gewöhnliche ist nun, daß man seinen Gott mit den übrigen Lebensgemeinschaften, wozu man gehört, gemeinsam hat, also mit Familien-, Volks-, Sittengemeinschaft; ein spezifisch religiöses Individuum, oder weiterhin eine „Gemeinde" wird sich innerhalb der Lebensgemeinschaft dadurch abgrenzen, daß diese, immer mit einem gewissen „Entsetzen" merkt: dieses ihr Mitglied lebt daneben, oder hauptsächlich von einem andersartigen Objekt, und hat mit diesem einen spezifischen, „mysteriösen" Sinn gemeinsam. Denn das eigenzeitige Ich entdeckt sich auf religiösem Gebiet immer nur zusammen mit seinem Gott. Die tiefsten religiösen Konflikte des so abgegrenzten Subjekts rühren dann freilich nicht davon her, daß es zugleich Glied anderer Lebensgemeinschaften, oder auch, daß es zugleich Glied der Arbeitsgemeinschaft ist, sondern daß es selbst nicht Subjekt des definitiven, sondern eines provisorischen Subjektakts, daß daher sein Objekt noch nicht der Zweck, sondern eine Zweckauswahl, daß seine Wahrheit nicht Wirklichkeit ist.

Solche spezifisch religiösen Subjekte lassen sich selbstverständlich nicht nach Bedürfnis heranbilden; ich kann es aber auch nicht als ein Glaubenspostulat anerkennen, daß sie notwendig „kommen müssen", weil „unsere Zeit ein Bedürfnis danach hat". Ebensowenig freilich vermag es einen Ersatz für sie zu leisten, wenn man religiöse Genies der „Vergangenheit" historisch-technisch fixiert und ihnen ihren Lebensgehalt chronologisch und psychologisch zuteilt. „Zurück zum historischen Jesus" steht auf einer Linie mit: „zurück zu Kant oder zu Luther, oder zu Thomas von Aquino"; ist nicht religiöse, sondern theologische Forderung, entspringt wesentlich aus dem Interesse einer Arbeits-, nicht einer Lebensgemeinschaft. Christus wird durch das „zurück zu ihm" nicht weniger relativiert als durch ein „über ihn hinaus"; das fühlte die Christenheit sehr bald und deswegen bildete sie ja jene „mystisch-spekulativen" Ideen über ihn aus, welche ihn eben der Betrachtungs-

weise Rückwärts-Vorwärts entziehn sollten. Es gilt für uns nur, den für das eigentliche Ich immer, aber keineswegs gleichermaßen für die jeweiligen empirischen Glieder einer Kulturgemeinschaft vorhandenen Grund und Boden aufzuzeigen, aus welchem ein religiöses Genie entspringen kann; es ist das Primitive im obigen Sinn (S. 35) also gerade nicht im Sinn eines zeitlichen Rückwärts; der Zeit aber zuzumuten, sie solle Primitives erleben, ist soviel, als ihr zurufen: sei naiv! Was solche zugemutete, manierierte Naivetät für Unheil anrichtet, kann man ja in Kunst und Pädagogik sehn. Der Seelsorger muß bei seiner Verkündigung eben das Erlebnis des Primitiven bei den Zeitgenossen voraussetzen, braucht aber über das Zutreffen dieser Voraussetzung kein Vorurteil zu haben. Erfolglosigkeit wird ihn zunächst nicht abschrecken; sie kann ja auch darin ihren Grund haben, daß er selbst sich in der Technik der Seelsorge vergriffen hat. Entspringt sie aber daraus, daß die Zeitgenossen eben nur noch als solche, als Glieder einer historisch-technischen Arbeitsteilung empfinden und agieren, so ist das ihre Sache; der Vertreter der Religion braucht ihnen weder auf diesen Standpunkt zu folgen, noch sich für diese ihre Stellung verantwortlich zu fühlen.

Primitives Erlebnis nenne ich nun das Erlebnis des Unterschieds von definitivem und Versuchsakt; die Unterscheidung der Hin- und Rückbeziehung auf den Zweck von dem „Zwischen" dieser Beziehung. Daneben ist hochwichtig, aber doch sekundär die Unterscheidung innerhalb dieses Zwischen selbst von eigenzeitlicher und gleichzeitlicher, lebensgemeinschaftlicher und arbeitsgemeinschaftlicher Tendenz. — Es kann nichts schaden, solchen, die überhaupt noch zu philosophischen Erwägungen geneigt und fähig sind, einmal klar zu machen, wie ungeheuer künstlich, nur für ein gewisses Stadium der Arbeitsgemeinschaft passend, die derzeit jedem Schulkind geläufige Erkenntnistheorie ist: in der „Außenwelt" qualitätlose Realitäten, und dann unter unserer Hirnschale ein Konglomerat von „Psychischem", wovon niemand zu sagen vermag, wie es aus dem „Physischen" entstehen oder auf dieses wirken kann. Oder daß der ebenfalls landläufige Phänomenalismus

und Agnostizismus, wenn man damit ernst macht, ja vielmehr in sein Gegenteil umschlägt: eben deshalb, weil die Wahrheiten oder Weltbilder der Zeiten und Individuen verschieden und doch irgendwie verwandt sind, deshalb ist alles Wahrheit, und der Sinn überhaupt nicht aus der Welt zu schaffen. Doch das ist natürlich nicht Aufgabe seelsorgerlicher Verkündigung. Diese wird verschieden verfahren, je nachdem sie auf die Einzelseele, eine engere oder weitere Lebensgemeinschaft, einen ganzen Kulturkreis wirken will; aber es wird sich dabei nur um Konzentration oder Ausweitung derselben Methode, und um ein deskriptives, nicht imperatives Verfahren handeln; es wird dem angeredeten Subjekt nicht zugemutet, etwas zu glauben oder zu tun und dann etwas zu erleben; sondern man beschreibt ihm, und „bringt ihm dadurch zum Bewußtsein", was es faktisch erlebt. Ich muß die folgende Skizzierung eines solchen Verfahrens auch noch in der Sprache philosophischer Abstraktion halten, schon der Kürze halber, aber namentlich auch, daß der Zusammenhang mit dem ersten Teil klar erhalten bleibe.

Der Zweck schlechthin, als Voraussetzung und Ziel für das Subjekt schlechthin, ist Gott, durch den und um dessentwillen alles geschieht. Er ist unsichtbar und ungreifbar, weil Auge und Hand nur Organe für eine Zweckauswahl sind, während man Gott mit allen Organen und allen Organismen zusammen erlebt. Seine Wirklichkeit wird nur in definitiver Rückbeziehung des Hinsinns auf den Hersinn erlebt; Gott „offenbart" sich dem Subjekt, und das Subjekt „ergibt sich ihm". Das empirische Subjekt, eben das Objekt der Seelsorge, hat seine Bestimmtheit in seiner Zweckauswahl, seiner Welt, welche ihm Gott immer in gewissem Grade ersetzt, aber auch immer in gewissem Grade verhüllt; ebenso ist sein „Suchen" einerseits ein Palliativ für das Nochnichtgefundenhaben, andrerseits ein Mittel, ihm den Versuchscharakter all seiner Aktion um so klarer zu machen; niemals will der Hinsinn definitiv zum Hersinn stimmen. Daher „Sünde" und „Uebel"; jene, sofern das Ich über sich als bloßes Versuchssubjekt, dieses, sofern es über seine Welt als bloßes Versuchsobjekt reflektiert. „Irrtum" hingegen, und damit Kampf um die Geltung der Eigen=

welten, entspringt aus dem Zusammen von Kollektivindividuen mit differenter Zweckauswahl. Das Verhältnis des empirischen Ich zum definitiven oder zum Subjekt schlechthin kann man wohl am besten vergleichen mit dem eines Satzes innerhalb eines Buches zu dem Gesamtsinn dieses Buches. Ein solcher Satz hätte auch außerhalb des Buches, wie ja auch noch jedes seiner Worte, ja Buchstaben für sich allein, noch einen gewissen Sinn, aber innerhalb des Gesamtsinns erhält er zugleich eine Sinnmodifikation und Sinnsteigerung. Es gibt im Buch auch Sätze, die sich zum Gesamtsinn negativ oder komparativ verhalten, und so könnte man die Parallele noch weiter fortsetzen; ich will aber nur noch darauf hinweisen, daß die „Christologie", welche freilich dann notwendig „spekulativ", nicht „historisch" ausfällt, die Aufgabe hat, den Titel für dieses Buch zu formulieren.

Die Unterscheidung von Lebensgemeinschaft und Arbeitsgemeinschaft soll nicht etwa dazu führen, nun in der kirchlichen Verkündigung die Gesichtspunkte und Postulate der letzteren zu „bekämpfen" und eine „Reaktion", eine „Rückkehr zu patriarchalischen Verhältnissen" zu fordern. Erstens wäre das im Sinne der übergeordneten, definitiven Betrachtungsweise selbst nur wieder eine Einseitigkeit, und zweitens nimmt jeder Kampf einer Lebensgemeinschaft mit einer Arbeitsgemeinschaft selbst den Charakter einer Arbeit, einer Technik an, kommt also nur der letztern zu gut. Mit Verwunderung merken ja derzeit so manche Vertreter der Kirche, wie leicht sich auf allgemein sittlichen und humanen Gebieten mit religiös spezifisch Unempfänglichen zusammenarbeiten läßt; sie können nicht verhindern, daß man daraus den Schluß zieht: für solche Aufgaben ist die religiöse oder sonst lebensgemeinschaftliche Sinnkomplizierung notwendig zu vereinfachen, in bloße Kraft zu verwandeln. Die Lebensgemeinschaft kann noch lange fortfahren, das „lindernde Oel" für den technischen Mechanismus zu liefern; sie wird, wie dieses, um so überflüssiger, je exakter und reibungsloser die Maschinenteile einander angepaßt werden. So muß ja wohl die Religionsgemeinschaft die technische neben sich tolerieren; sie soll dieses Nebeneinander aber nicht bloß ertragen, sondern auch vertragen, ohne dabei an ihrem eigenen

Wesen und Zweck irre zu werden. Niemand, der selbst im geistlichen Amt steht, wird unempfindlich sein gegen die Sinnverarmung, welche die Wandlung unseres Volks und unserer Gemeinden aus Lebens- in bloße Arbeitsgemeinschaften mit sich bringt; aber man muß kirchlicherseits nicht meinen, man könne diese Bewegung aufhalten oder ihr eine andere Richtung geben, indem man sie einfach mitmacht. Ich kann zwar nicht verstehn die Sympathie mancher moderner Christen mit der modernen Literatur und Kunst: denn daß es bei dieser „Neuromantik“ sich hiebei, trotz aller krampfhaften Bemühung um Sinnbereicherung, doch um eine schließlich um so größere Sinnreduzierung, einen raubbauartigen Stoffverbrauch handelt, dürfte doch allmählich klar sein. Aber wenn manche „große weltgeschichtliche Ereignisse“ herbeisehnen, oder den Konflikt mit dem „Jesuitismus“ schüren, so ist das aus dem Wunsch, nur einmal auch wieder das Vorhandensein einer deutschen oder deutsch-evangelischen „Volksseele“ zu spüren, wohlbegreiflich. Der Glaube, daß unserem Volk eine, auch religiöse „Zukunft“ beschieden sein werde, ist zu achten und zu ehren; ich teile ihn sogar, sofern er nur einen Wunsch, und eine Wahrscheinlichkeitsberechnung geschichtlicher Möglichkeiten bedeutet. Aber die Geltung des eigenzeitigen Ich und seiner religiösen Welt darf nicht von der Geltung oder dem zukünftigen Eintreffen dieser Erwartung abhängig gemacht werden.

Möchte man aber noch einwerfen: „Zeitlosigkeit“ der christlichen Verkündigung, das leistet ja eben die Theologie, welche sich gegen alles zeitlich wechselnde, metaphysische Spintisieren, wie das obige über Zeit u. s. w., von welcher Seite es auch kommen möge, neutral verhält. Sehr wohl; wenn ich aber meinem Nachbar mein Terrain und meine Wasserkraft zur Verfügung stelle, und es meldet sich dann ein anderer Konkurrent, vielleicht mit ältern Ansprüchen, und ich verwehre ihm die Benützung, so verletze ich die Neutralität. M. a. W.: Die gemeinte Theologie schließt ein Bündnis mit der historisch-technischen Betrachtungsweise, und der solchen Bedürfnissen angepaßten Erkenntnistheorie; wehrt sich aber immer noch gegen alle Philosophie, die nicht „fortschreitet“, sondern gern auch einmal wieder von vorne anfangen möchte. Vor-

liegende philosophische Betrachtung schließt die historisch-technische Betrachtungsweise nicht aus, sondern ein, aber als eine nur einseitige Hilfskonstruktion. Daß die objektive Zeit, eben je „reiner" sie ist, desto mehr mit dem Raum zusammenfällt, und deshalb auch so wenig „verläuft", wie dieser; daß, wenn man das Geschehen als Entwicklung auffaßt, dessen Wesen ebensowenig verändert wird, als wenn man $^1/_3$ als 0,3333 .... ausdrückt; daß das eigenzeitige Ich nicht durch seine historische und psychophysische Abgrenzung und Zuteilung, sondern durch sein Verhältnis zum definitiven Subjekt wesentlich bestimmt ist; daß wir mit dem Gehirn ebensowenig empfinden und denken, als wie man früher meinte, mit dem Herzen oder den Nieren: das sind Annahmen, welche, nicht in dieser Formulierung, aber in ihrer ethischen Stimmung, wie ich meine, alle diejenigen Zeitalter und Individualitäten konstituieren, welche sich nicht durch einen „Kampf um die Weltanschauung", sondern durch Ruhe der Weltanschauung auszeichnen. „Ruhe der Weltanschauung" — welch ein verächtlicher Zustand nach modernen Begriffen; aber vielleicht gerade das, was so mancher moderne Mensch „sucht".

Die Gegenwart des Gottesreichs
in den Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig, von der selbstwachsenden Saat, dem Unkraut und dem Fischnetz.

Von

Fr. Traub,

Ephorus am evangel. theol. Seminar Schöntal.

Ob das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu als eine gegenwärtige, in dieser irdischen Welt wirksame, sich entwickelnde und wachsende, oder als eine rein zukünftige, transzendente Größe zu denken sei, oder ob beide Auffassungen in den Worten Jesu ihren Anhalt haben und wie sich dann beide verhalten, ist eine noch immer offene Frage neutestamentlicher Forschung. Die nachfolgenden Zeilen verfolgen nicht die Absicht, das ganze komplizierte Problem zu erörtern. Nur zu der viel enger begrenzten Frage, was die in der Ueberschrift genannten Parabeln für das Problem ergeben, soll ein Beitrag versucht werden. Diese Parabeln sind es ja vor allem, in denen man von jeher den Gegenwartscharakter des Gottesreichs zu finden glaubte. „Die Gegenwart des Reiches im geistigen Besitz und in der innerlichen Gewalt desselben ist das Geheimnis, welches allein den Jüngern zugänglich ist." Dieser Satz Weizsäckers in den „Untersuchungen über die evangelische Geschichte" vom Jahr 1864 (S. 415) hat wohl damals einen weitreichenden Konsensus zum Ausdruck gebracht. Ich erinnere sodann aus späterer Zeit an die Darstellungen des Lebens Jesu von Beyschlag und B. Weiß. Beyschlag schreibt über die

Saatparabel des Markus 4,26 ff.: „Die ganze Werdenatur des Reiches Gottes ist in ihr abgebildet, der Grundriß seiner geschichtlichen Entwicklung prophetisch gezeichnet." (3. Aufl. II, 226) und über die Himmelreichsparabeln überhaupt: „Das Himmelreich ist zur reinen Gotteskraft geworden, welche Herz und Welt von innen heraus erfaßt und verklärt — seine letzte vollendende Ausgestaltung wächst aus der gegenwärtigen Stiftung und Wirksamkeit vernünftig, sittlich, geschichtlich hervor." (S. 227.) B. Weiß lehnt zwar den Gedanken einer „immanenten" Entwicklung ab, da das Heilswerk in seiner ganzen Ausdehnung schlechthin vom Wirken Gottes abhängig sei (3. Aufl. II, S. 279). Aber eine allmähliche Entwicklung findet auch er in den Parabeln abgebildet (S. 22 f.). Und auch heute noch, nach der religionsgeschichtlichen Bewegung, die auch diese Fragen in neue Bahnen gelenkt hat, erklärt ein so berufener Forscher wie Schürer ohne viel Begründung, fast als sage er Selbstverständliches: „Das Reich Gottes kommt nicht plötzlich und sinnenfällig, sondern allmählich und unvermerkt. Dieses allmähliche Kommen wird auch durch Gleichnisse anschaulich gemacht. Wie die Saat allmählich wächst und der Sauerteig allmählich alles durchdringt, so entwickelt sich das Gottesreich von kleinen Anfängen an zu immer gewaltigerem Umfang und durchdringt immer mehr alle Weltverhältnisse." Ja, er fügt sogar hinzu: „Diese Gleichnisse wenden sich direkt polemisch gegen die jüdische Auffassung und wollen sie korrigieren. Nach der jüdischen Auffassung sind die gegenwärtige und die künftige Weltperiode durch einen scharfen Einschnitt getrennt. Durch ein wunderbares Eingreifen Gottes folgt plötzlich eine völlige Umgestaltung. Für Jesus ist das wesentliche Gut nicht diese äußere Umgestaltung, sondern die Wirksamkeit der Gnade Gottes schon unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen. Darum ist mit Jesu Wirken das Gottesreich in seinen Anfängen schon vorhanden." (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1903, S. 445.)

Natürlich wird auch von den früheren Forschern nicht in Abrede gestellt, daß neben diesem immanenten, geschichtlichen, auch ein transzendenter, eschatologischer Gottesreichsbegriff in der Predigt Jesu auftritt. Die Art, wie beide in Beziehung gesetzt

werden, ist sehr verschieden. Entweder nimmt man an, daß für das Bewußtsein Jesu selbst beide Vorstellungen sich nur wie zwei Stufen verhalten. Oder beide stehen im Bewußtsein Jesu unvermittelt nebeneinander oder es werden beide auf verschiedene Perioden seines Wirkens verteilt. Die Tatsache selbst aber, daß eine stark eschatologisch gefärbte Vorstellung in der Predigt Jesu vorhanden ist, ließ sich angesichts des exegetischen Materials kaum bestreiten. Aber diese Tatsache hat ein ganz anderes Gewicht erhalten, seitdem die theologische Forschung der religiösen Literatur des Spätjudentums sich bemächtigt und von hier aus das Verständnis der Reichspredigt Jesu zu gewinnen versucht hat. Nun erschien plötzlich der eschatologische Begriff als der beherrschende; der andere trat entweder sehr zurück, oder wurde ganz ausgeschieden. Der Wortführer war hier J. Weiß in seinem Buche: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes", das 1892 in erster, 1900 in zweiter Auflage erschienen ist. Weiß bestreitet nicht, daß Jesus gelegentlich auch von einer Gegenwart des Gottesreichs gesprochen hat. Aber es waren dies Höhepunkte ekstatischer Begeisterung und es ist immer etwas ganz Bestimmtes, das Jesu dabei vorschwebt: der Sieg über den Satan, den er in den Dämonenaustreibungen erlebt; nicht aber handelt es sich um eine durchgehende und grundlegende Anschauung und am allerwenigsten hat Jesus irgendwo den Gedanken einer allmählichen, auf Erden sich vollziehenden Entwicklung des Gottesreichs geäußert.

Mußte aber nicht diese Auffassung notwendig an den Parabeln scheitern, die nach der bisher fast allgemein geltenden Anschauung den Gedanken einer irdischen Entwicklung abbilden, zumal die Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig und von der selbstwachsenden Saat? Wie findet sich Weiß mit ihnen ab? In der ersten Auflage seiner Schrift will er sie überhaupt nicht auf das Gottesreich beziehen. Die übliche Einleitungsformel: „Das Reich Gottes ist gleich u. s. w." stamme nicht von Jesus, sondern von den Evangelisten. Die Senfkorn- und Sauerteigparabel würde viel richtiger eingeleitet: „Das Evangelium oder das Wort ist gleich . . . ." statt: „Das Himmelreich ist gleich . . . ." In der zweiten Auflage dagegen räumt Weiß gerade hinsichtlich der eben

genannten zwei Gleichnisse ein, daß sie sehr wahrscheinlich irgend etwas über das Reich Gottes lehren wollen. Aber daß von einem irdischen Entwicklungsprozeß des Gottesreichs die Rede sei, daß die transzendente Auffassung hier durch eine immanente, die wunderhafte durch eine ethische ersetzt sei, das bestreitet er noch ebenso entschieden wie früher. Er beruft sich jetzt auf Jülichers Methode der Parabelauslegung und findet, daß bei konsequenter Durchführung dieser Methode die Parabeln das gerade Gegenteil von dem beweisen, wozu sie bisher benutzt worden seien, „nicht eine immanente Entwicklung des Reiches, sondern die transzendente Herstellung der Herrschaft Gottes nach seinem Willen, zu seiner Zeit." S. 85. So wenigstens die Saatparabel M. 4,26 ff. Aber auch die anderen lehren wenigstens nicht das, was man hauptsächlich darin zu finden meinte, eine innere, allmähliche Entwicklung. Diese Meinung sei nur noch eine Nachwirkung des allegorisierenden Schlendrians. Jülichers Verdienst sei es, damit gründlich aufgeräumt zu haben; nur in der Auslegung von Mc. 4,28 ff. habe auch er noch einen allegorisierenden Rückfall erlitten. Ich möchte nun zu zeigen versuchen, daß gerade bei sorgfältiger Anwendung der Jülicher'schen Methode der Entwicklungsgedanke ganz unumgänglich ist. Ueber Recht oder Unrecht dieser vielfach angefochtenen, erst jüngst von Wellhausen bestrittenen Methode kann hier nicht geurteilt werden; aber wenn sich zeigen läßt, daß auch unter ihrer Voraussetzung der Entwicklungsgedanke nicht zu umgehen ist, so ist damit sein Recht überhaupt bewiesen, weil derselbe bei jeder anderen Auffassung der Parabeln um so sicherer sich einstellt. Soviel ich nun sehe, sind es hauptsächlich 3 Regeln, in denen jene Methode sich ausdrückt: 1) Die Parabel will veranschaulichen, überzeugen, beweisen. 2) Diesen Zweck erreicht sie nur, wenn in der Bildhälfte alles eigentlich genommen wird, während in der Allegorie alle Begriffe uneigentlich gemeint sind und die Uebertragung auf ein anderes Gebiet fordern. 3) In der Parabel handelt es sich immer nur um einen Hauptgedanken, der Bild und Sache verknüpft. Die Aufgabe der Auslegung ist es, diesen einen Gedanken als das tertium comparationis herauszuheben, während es der Fehler der allegorischen Methode ist, daß

sie auch alle möglichen Nebenzüge „deutet“ und auf die Sache überträgt.

Was ergibt sich nun hieraus zunächst für die Parabel vom Senfkorn? Weiß urteilt: „Bei der Deutung unseres Paares — Senfkorn und Sauerteig werden als gleichbedeutend zusammengenommen — wird von den meisten Exegeten ein ungebührliches Gewicht auf den Nebenzug gelegt, daß ein langsamer, allmählicher Entwicklungsprozeß vor sich geht, während doch der Hauptgesichtspunkt deutlich ein anderer ist. Die Wirkung beruht auf dem Kontrast zwischen den kleinen, unscheinbaren Anhängen und dem überraschend großen Fortgang. Jene Verschiebung der Nüance hat, wie wir später zeigen werden, verhängnisvolle Folgen.“ 2. Aufl. S. 48 f. Später heißt es dann: „Es ist hier besonders deutlich, wie man den Hauptgedanken der Gleichnisse vernachläßigt zu Gunsten gewisser Nebenzüge. Der Grundgedanke beider ist aus dem Kontrast zwischen der kleinen Ursache und der großen Wirkung, zwischen dem unscheinbaren Anfang und dem überwältigend großen Erfolge zu entnehmen. Wie gering und unscheinbar die Anfänge des Reiches Gottes, die Jesus kennt, auch sein mögen — es kommt eine Zeit, wo der völlige Sieg da sein wird. Ebenso wie in der Natur das Kleine und Unbedeutende die allergrößten Wirkungen haben kann, so wird auch der kaum erst sichtbare Erfolg Jesu dereinst alle Erwartungen übertreffen. Bei dieser Auffassung, die sich an den Grundgedanken hält, kommt die unbeirrte Glaubenszuversicht Jesu schön und bezeichnend zum Ausdruck“. Dagegen sei darüber nichts gesagt, „daß der Schritt vom kleinen Anfang bis zum glänzenden Enderfolg auf dem Wege einer „Entwickelung“ vor sich gehe. Die Vorstellungen einer Entfaltung des Keims zur Pflanze, einer Gährung aus eigener Kraft, von einer „Durchdringung“ des Volks mit der Gottesherrschaft, von einem „Wachstum“ und einer „Ausbreitung“ des Reiches Gottes — das alles ist nichts als eine verwirrende Herübernahme von einzelnen Zügen der Gleichnisse, die nun in der Deutung als Metaphern wiederkehren. Diese Metaphern sind ein Rest der allegorischen Exegese und als unmethodisch zu verbannen.“ S. 83 f. Zuletzt beruft sich Weiß noch auf Jülicher, der erfreulicherweise ebenfalls

die übliche Entwicklungstheorie abgelehnt habe, und zitiert dessen Schlußsatz: „Jesu Hauptinteresse war nicht die Notwendigkeit und die Weisheit einer längeren, allmählich fortschreitenden Entwicklung, sondern die Gewißheit, daß beim Himmelreich die Periode der Vollendung auf die der Mangelhaftigkeit folge, sorgenden Jüngern klar zu machen; er ist eben kein Geschichtsphilosoph, sondern ein Prophet."

Ich möchte zunächst bemerken, daß Jülicher in der Frage doch erheblich vorsichtiger ist, als Weiß. Er hat die „Entwicklungstheorie" keineswegs, wie Weiß behauptet, „abgelehnt", sondern nur nicht als das Hauptinteresse Jesu anerkannt. Daß sie wenigstens als Nebeninteresse mitwirkt, wird von ihm nicht ausgeschlossen. Vielmehr heißt es bei ihm unmittelbar vor dem oben zitierten Schlußsatz: „Ob Jesus vielleicht den Weizensamen, das Senfkorn, den Sauerteig sich für die Himmelreichsparabeln auch deswegen erlesen hat, weil sie alle die Vorstellung eines ununterbrochenen Fortschritts erzeugen, wage ich nicht zu verneinen, aber auch nicht zu behaupten; daß wie andere Dinge auch das Himmelreich mit der Zeit zunimmt, an Umfang und Einfluß gewinnt, war ja ein sehr naheliegender Gedanke." (Die Gleichnisreden Jesu II, S. 580 f.). Ich glaube aber, wir müssen hier noch einen Schritt weitergehen und zwar gerade dann, wenn wir nach Jülichers Vorgang nur nach dem Einen Hauptgedanken suchen, der den Sinn der Parabel bestimmt. Die Frage ist nur, wie weit dieser Hauptgedanke reicht? Ist derselbe schon erschöpft in dem Kontrast der kleinen, unscheinbaren Anfänge und des überraschend großen Fortgangs? Gewiß gehört dieser Kontrast mit dazu. Daß im Reich Gottes auf die unscheinbaren Anfänge eine herrliche Vollendung folgen werde, das wollte Jesus solchen Jüngern, welche durch die geringen Dinge der Gegenwart niedergedrückt waren, zu Gemüte führen, indem er ihnen das Beispiel des Senfkorns vorhielt, an dem sie diesen Fortschritt vom Kleinen zum Großen immer von neuem beobachten konnten. Aber konnten die Kleinmütigen ihm nicht entgegenhalten, daß ihnen mit diesem Beispiel nichts geholfen sei? Wer bürgt uns dafür, daß es im Himmelreich ebenso zugeht, wie beim Senfkorn? Gibt es nicht unendlich

viel Kleines in der Welt, das nie zu Großem sich auswächst, das klein ist und bleibt? Warum sollte das Reich Gottes gerade den Erscheinungen gleichen, bei denen es einen Fortschritt gibt von Kleinheit zur Größe? Die Parabel soll überzeugen, beweisen. Konnte sie das, wenn sie nichts anderes enthielt als den Kontrast von Kleinheit und Größe? Ueberzeugend war sie offenbar erst dann, wenn sie außer diesem Kontrast noch ein weiteres enthielt, nämlich dies, daß die künftige Größe in der gegenwärtigen Kleinheit schon angelegt ist. Darum wird aus dem kleinen Senfkorn die große Senfstaude, weil diese schon als Keim in jenem enthalten ist. Und darum dürfen die kleinmütigen Jesusjünger glauben, daß es im Himmelreich ebenso gehen wird, weil auch in der unscheinbaren Gegenwart doch etwas spürbar ist, das der Keimkraft der Pflanze vergleichbar ist, eine innere Gotteskraft, die Jesus seinen Jüngern zu empfinden gab. Mit derselben Notwendigkeit, mit der aus dem Samen die Pflanze wird, muß aus der geringen Gegenwart das zukünftige Herrlichkeitsreich hervorgehen. Die Notwendigkeit beruht auf dem allgemeinen Gesetz des Natur- und Geisteslebens, daß jede Keimkraft unter den entsprechenden Bedingungen zur Entfaltung dringt. Ist dies richtig, so läßt sich der Entwicklungsgedanke mit keiner Gewalt aus dem Senfkorngleichnis hinausbringen.

Auch noch von einer anderen Seite her ergibt sich dasselbe Resultat. Es gibt ja außer Senfkorn und Sauerteig noch viele Dinge in der Welt, welche den Fortschritt von Kleinheit zur Größe erkennen lassen. Ein Bauwerk z. B., das Menschen aufführen, ist auch erst klein und wird immer größer. Aber der Fortschritt ist hier nicht durch eine immanente Entwicklung bedingt, sondern durch ein Eingreifen von außen. Wäre es Jesus bloß um den Kontrast anfänglicher Kleinheit und schließlicher Größe zu tun gewesen, so hätte auch ein derartiges Bild genügt. Aber es war gewiß ein sicherer Instinkt, der ihn aus der Fülle der ihm zu Gebot stehenden Anschauungen gerade solche Bilder herausgreifen ließ, welche eine immanente Entwicklung aufweisen. Der Grund dürfte wohl darin liegen, daß eben auch in der *Sache*, die er darstellen will, es sich nicht bloß um den Kontrast von kleinen

Anfängen und großen Zielen, sondern darum handelt, daß der Fortschritt von jenen zu diesen durch eine immanente Entwicklung vermittelt ist. Daß die Entwicklung eine langsame, Jahrhunderte und Jahrtausende lange sein werde, das allerdings kann aus der Vergleichung nicht gefolgert werden. Ueber die längere oder kürzere Dauer ist ihr überhaupt nichts zu entnehmen. Aber die Entwicklung selbst läßt sich nicht wegbringen. Der apokalyptische Gottesreichsbegriff ist damit nicht vereinbar. In dem Moment, in dem Jesus die Senfkornparabel gesprochen hat, kann er das Reich Gottes nicht zugleich als eine rein transszendente Größe gedacht haben, die am Ende der Tage durch ein Allmachtswunder Gottes in die Erscheinung tritt. Ein solches Kommen reißt jeden Faden einer Entwicklung ab, kann also nicht zusammengedacht werden mit einer Vorstellung, für welche gerade der Entwicklungsgedanke charakteristisch ist.

Daraus folgt aber sofort noch ein Weiteres. Fragt man nach dem Inhalt dessen, was Jesus mit dem gegenwärtigen Gottesreich gemeint hat, so kann derselbe nicht im Sieg über die Dämonen bestehen, wie Mt. 12,28. Denn diese Vorstellung steht in Korrelation zum eschatologischen Begriff des Gottesreichs, der hier eben verlassen ist. Außerdem hebt Weiß selbst hervor, daß solche Worte, wie Mt. 12,28 Höhepunkte prophetischer Begeisterung darstellen, denen man nur gerecht werde, wenn man sie als Aeußerungen pneumatischer Ekstase zu begreifen sucht. Das paßt aber auf die Parabeln nicht. Wohl ist es ein großes und sieghaftes Bewußtsein, das aus ihnen spricht. Aber die Stimmung ist die einer ruhigen Sicherheit und Klarheit, nicht ekstatische Erregtheit. Fragt man aber, was denn dann positiv der Inhalt des Gottesreichs sei, so vermag ich den verpönten Gedanken nicht ganz abzuweisen, Jesus habe an die Verwirklichung der Gottesherrschaft in seinem Jüngerkreis gedacht. Das ist wenigstens eine Größe, von der ohne Zwang behauptet werden kann, daß sie sich entwickelt, daß sie wächst und daß sie von einem Zustand der Mangelhaftigkeit zu einem Zustand der Vollendung hinangeführt wird. Denkt man an das transszendente Gottesreich, so bedarf es keines Beweises, daß von einem Wachstum desselben im Ernst

nicht die Rede sein kann. Redet man aber von einem „Komplex von Ewigkeitsgütern, die zu immer größerer Mächtigkeit aufwachsen" (Haupt, die eschatologischen Aussagen Jesu, S. 73), so vermag ich mir darunter nichts Deutliches vorzustellen. Es ist doch wohl nicht ohne Grund, daß selbst Jülicher sich den Satz entschlüpfen läßt: „was wächst, ist nicht das Wort, sondern sind gläubige Menschen, und die bilden eben in ihrem Zusammenhang mit dem Messias das Himmelreich, oder vielmehr sie fangen an, es zu bevölkern; ihre Zunahme ist sein Wachsen." (II. S. 577.) Man kann hiegegen nicht einwenden, mit der Gegenwart des Reiches Gottes habe Jesus jedenfalls irgendwelche verborgene, geheimnisvolle Vorgänge andeuten wollen. „Es müssen Dinge sein, die nicht so auf flacher Hand liegen, daß sie jedem ohne weiteres klar sind. Es kann also z. B. nicht die Sammlung eines Anhängerkreises, es kann auch nicht eine deutlich erkennbare neue Sittlichkeit sein. Es wird sich um Vorgänge handeln, die dem blöden Auge der Gegner überhaupt verborgen bleiben, während sie dem Auge des Glaubens deutlich sichtbar sein können." Weiß S. 88. Gewiß; nur braucht man deshalb nicht gleich an Dämonen zu denken. Die Sammlung einer Anhängerschaft ist freilich etwas sehr auf flacher Hand liegendes; aber daß diese kleine ärmliche Anhängerschaft als Anbruch des Reiches Gottes gewertet wird, das ist eine so gewaltige Paradoxie, daß nur der kühnste Glaube sie zu fassen vermag.

Die Sauerteigsparabel nehmen Weiß und Jülicher mit der Senfkornparabel als völlig gleichbedeutend zusammen. Auch bei ihr sei das tertium comparationis lediglich der Gegensatz des kleinen Anfangs und des großen Ziels. Wenn man noch irgend eine andere Nüancierung des Gedankens aus der Parabel herauslesen wolle, so sei dies lediglich ein noch unüberwundener Rest der allegorischen Methode. Ich kann mich hievon nicht überzeugen, habe vielmehr den Eindruck, daß hier aus Angst vor dem Allegorisieren der einfache und richtige Sinn der Parabel verfehlt wird. Die Meinung freilich, im Senfkorngleichnis solle die extensive, im Sauerteigsgleichnis die intensive Kraft des Himmelreichs dargestellt werden, dürfte sich schwerlich

halten lassen. Dieser Schein entsteht doch nur dadurch, daß beim Evangelisten Matthäus beide Gleichnisse unmittelbar nebeneinanderstehen. Aber Jesus hat beide schwerlich in einem Atemzug gesprochen. Auch hat er, als er die Senfkornparabel vortrug, nicht bloß die quantitative Ausbreitung, sondern auch die qualitativen Wirkungen des Gottesreichs im Sinne gehabt. Damit ist jene Gegenüberstellung der zwei Parabeln bereits als irrig erwiesen. Was dagegen die Sauerteigsparabel für sich betrifft, so glaube ich nicht, daß es bloß irregeleitetes Allegorisieren ist, wenn man etwas anderes als den mehrfach erwähnten Kontrast darin findet. Vielmehr scheint sich mir ein solches Resultat gerade dann zu ergeben, wenn die Parabel lediglich als Parabel genommen wird. Bei jeder Parabel ist die erste Aufgabe die, sich klar zu machen, was nach populärem Verständnis das eigentlich Charakteristische an dem im Bilde geschilderten Vorgange ist. Das ist aber im vorliegenden Falle doch ohne Zweifel dies, daß der Sauerteig die Mehlmasse durchdringt und umschafft. Im Vergleich damit ist das andere, daß der Sauerteig zuerst ein kleines Klümpchen ist und zuletzt durch den ganzen Teig hindurchgeht, sekundär. Entnimmt man somit das tertium comparationis dem, was das Charakteristische des Bildes ist, so ergibt sich die alte populäre Auslegung als die richtige: Wie der Sauerteig das Mehl, so durchdringt das Reich Gottes das Menschenleben. Was näher damit gemeint ist, ob Jesus an das Leben des Einzelnen gedacht hat oder an die Zustände des Volkslebens, das könnten wir nur dann sagen, wenn wir den Anlaß und die Situation wüßten, in der Jesus das Gleichnis gesprochen hat. Inwieweit außerdem noch der Fortschritt von kleinen Anfängen zu großen Erfolgen von Jesus auch in dieser Parabel mitgedacht ist, möchte ich nicht entscheiden. Eines aber ist hier noch deutlicher als in der Senfkornparabel, daß nämlich ein in der irdischen Geschichte sich vollziehender, geistiger Prozeß geschildert wird, also gerade das, was Weiß aus dem Reichsgottesgedanken Jesu entfernen will. Nichts dagegen möchte ich wiederum darüber aussagen, welche konkrete Vorstellung vom Reich Gottes hier maßgebend ist. Am nächstliegenden wäre es wohl, mit Haupt an einen Komplex von Gütern

und Kräften zu denken, der das Weltleben „durchdringt". Aber ausschließen möchte ich auch den Gedanken nicht, der sich beim Senfkorngleichnis am nächsten legt, den Gedanken an den Jüngerkreis. Oder konnte Jesus seine Anhänger nicht ebensogut einem Sauerteig vergleichen, wie er zu ihnen sagte: ihr seid das Salz der Erde und das Licht der Welt?

Die Saatparabel des Mc. 4,26 ff. hat man früher vielfach mit der Unkrautparabel des Mt. kombiniert und die eine aus der anderen abgeleitet, entweder jene als Verkürzung aus dieser, oder diese als Erweiterung aus jener. Neuere Forscher sind darin behutsamer geworden und haben die hohe Originalität zum mindesten der Markusparabel anerkannt. Die Unkrautparabel des Matthäus dürfte allerdings in ihrer gegenwärtigen Form eine starke Ueberarbeitung darstellen, aber nicht etwa der Markusparabel, sondern eines selbständigen auf Jesus zurückgehenden Parabelkerns. Wollte man die Matthäusparabel als Erweiterung der Markusparabel begreifen, so müßte man annehmen, daß bei der Erweiterung gerade die Pointe des Markus: Selbständigkeit des Wachstums verloren ging, dagegen die Pointe des Matthäus: Gegensatz von Unkraut und Weizen hinzuwuchs. Die Originalität der Markusparabel wird auch von J. Weiß anerkannt; doch glaubt er auch hier die „Entwicklungstheorie" fernhalten zu müssen, während auf diesem Punkt Jülicher den schon erwähnten allegorisierenden Rückfall erleidet. Nach ihm soll nämlich die Parabel „an der Notwendigkeit, wie auf dem Felde bei der Saat es von Stufe zu Stufe vorwärts geht, die unerschütterliche Notwendigkeit demonstrieren, mit der auch das Himmelreich, gleichviel ob die Menschen ihm den Rücken kehren oder sich zu ihm drängen, ob sie ihm helfen oder es befehden, sich weiter entwickelt und immer weiter, bis das Ziel erreicht ist." II. S. 525. Weiß meint dagegen, bei dieser Deutung werde das Wachstum der Frucht als das eigentlich Wesentliche so stark betont, daß darüber die mit soviel Liebe in den Vordergrund gestellte Person des Landmanns zu wenig beachtet werde. S. 48. Das logische Subjekt des ganzen Vorgangs sei überhaupt nicht das Samenkorn, sondern der Bauer und der Sinn derselben sei demgemäß der: „wie der

Landmann nach vollzogener Saat nur warten kann und die Entwicklung des Korns sich selbst überlassen muß, bis die Reife der Frucht den Termin der Ernte anzeigt, wie er nichts von dem Wachstumsprozeß versteht und in keiner Weise ihn zu beeinflussen imstande ist, so kann niemand, auch Jesus nicht, das Kommen des Reiches Gottes durch selbsttätiges Mitanfassen herbeiführen. Es kommt, wenn nach Gottes Willen seine Zeit da ist. Das Gleichnis mahnt zu geduldigem Warten und warnt vor willkürlichem Eingreifenwollen, es antwortet nicht auf die theologische Frage: wie kommt das Reich Gottes? sondern auf die brennend ungeduldige: wann kommt es? kann man nicht etwas tun, daß es schneller komme? Vielleicht wendet es sich gerade wie Mt. 11,12 gegen die βιασταί, welche das Himmelreich herbeizwingen, vom Himmel herabreißen möchten." Hier erweckt zunächst der Satz Bedenken, daß nicht das Samenkorn, sondern der Bauer das durch das ganze Gleichnis hindurchgehende logische Subjekt sei. Dem „mit soviel Liebe in den Vordergrund gestellten Landmann" möchte ich das mit so sichtlichem Nachdruck ins Zentrum gerückte αὐτομάτη entgegenstellen und gerade umgekehrt behaupten: Die Schilderung des Bauern und seines Nichteingreifenkönnens ist nur Mittel um jenes αὐτομάτη umso eindrücklicher zu machen. So von innen heraus, so aus eigener Kraft geht das Wachstum vor sich, daß der Mensch eben nichts tun kann, als warten. Allerdings ist — das muß zugegeben werden — der Schlußvers der Parabel v. 29 in seiner gegenwärtigen Fassung störend, aber doch nicht unverständlich, wie der Vers in der Ueberlieferung hinzuwachsen konnte, zumal bei einem Evangelisten, der die ganze Parabel als Allegorie nahm und in dieser vermißte, was ihm am meisten am Herzen lag: den Hinweis auf die Parusie (vgl. Jülicher II. S. 544 f.). Gibt man also zu, daß nicht der Bauer, sondern die Saat der eigentliche Gegenstand der Parabel ist, so ist die Konsequenz nicht zu umgehen, daß hier eine immanente Entwicklung des Gottesreichs behauptet wird.

Aber auch wenn Weiß mit seiner Behauptung, der Bauer sei das logische Subjekt, Recht hätte, ergäbe sich doch dieselbe Konsequenz. Jesus soll die Ungeduldigen gewarnt haben: laßt

euer Stürmen und Drängen, es hilft doch nichts; denkt an den Landmann, der zuerst sät, zuletzt erntet, im übrigen aber die Saat sich selbst überlassen muß. Aber ein solcher Vergleich dürfte den Stürmern schwerlich viel Eindruck gemacht haben. Sie konnten sagen, daß natürlich ein Bauer nichts tun könne, als warten; aber anders sei es bei ihnen, die es mit dem Reich Gottes zu tun hätten. Oder vielmehr, wenn ihnen solche Einwände nicht kamen, so wird dies daran gelegen haben, daß das ὅμοιον der Parabel eben noch mehr in sich schloß, als die Unmöglichkeit des Eingreifens, nämlich auch die Ursache dieser Unmöglichkeit, die darin lag, daß das αὐτομάτη im Reich Gottes ebenso gilt, wie auf dem Saatfeld. Dann und nur dann ist der Vergleich überzeugend. Deshalb ist das Nachhelfenwollen gleich sinnlos beim Reich Gottes, wie bei der Saat, weil beide ihr eigenes Wachstum haben. Dabei mag es dahingestellt bleiben, ob die Rede ihre Spitze gegen Stürmer und Dränger kehrt, die zur Geduld ermahnt werden sollen; sie kann sich ebensogut an Verzagte wenden, denen Jesus durch sein Gleichnis den Mut stärken wollte. Das Resultat, daß von einer immanenten Entwicklung die Rede ist, bleibt beidemal dasselbe.

Aber gerade dieser Gedanke einer „immanenten" Entwicklung wird auch noch von anderer Seite in Anspruch genommen. Bei E. Haupt S. 81 lesen wir: „Allerdings wird ja in allen Gleichnissen, die den Vergleich mit einem Samen enthalten, am meisten dem vom selbstwachsenden Samen Mc. 4, 26, ferner in den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig, von einer Entwicklung geredet, aber der Nachdruck liegt nie darauf, daß von selbst, durch einen Natur-Prozeß, das schließliche Resultat herauskommt." Aber Mc. 4, 28 heißt es doch mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ und auf diesem αὐτομάτη liegt das Hauptgewicht der ganzen Schilderung. Wie man angesichts dessen das „von selbst" bestreiten kann, verstehe ich nicht. Bei Haupt dürfte sich die Bestreitung daraus erklären, daß er das „von selbst" sofort mit dem „Naturprozeß" identifiziert. Aber das ist voreilig. Der „von selbst" vor sich gehende Prozeß, der auf dem Naturgebiet ein Naturprozeß ist, ist natürlich auf geistigem

Gebiet ein geistiger Prozeß. Wenn dann Haupt den oben begonnenen Satz so fortsetzt: „sondern teils, und zwar gerade in dem Gleichnis Mc. 4, 26, darauf, daß die göttliche Kausalität, die den Samen säet, auch gewiß ihn zur Ausbildung gelangen lassen kann, ohne daß menschliches Bemühen dazu nötig ist", so beruht dies, wie mir scheint, auf einer unzuläßigen Ineinandermengung von Sache und Bild. Von einer göttlichen Kausalität, die den Samen sät, sagt der Text kein Wort; sondern „ein Mensch" streut den Samen aus und der Gegensatz des Bildes ist nicht der von menschlichem Bemühen und göttlicher Kausalität, sondern von menschlichem Bemühen und immanenter Naturkraft; diesem Gegensatz des Bildes entspricht in der Sache der Gegensatz von menschlichem Bemühen und immanenter Gotteskraft.

Es will also auch hier nicht angehen, den Gedanken einer Entwicklung zu eskamotieren. Wenn Jesus wirklich die drei Parabeln vom Senfkorn, vom Sauerteig und der selbstwachsenden Saat gesprochen hat, so hat er dabei den Gedanken einer irdischen Entwicklung des Gottesreichs im Sinne gehabt. Freilich steht daneben der rein transszendente Begriff, und zwar nimmt er quantitativ den breiteren Raum ein. Aber wir haben kein Recht, deshalb die andere Vorstellung auszuscheiden; vielmehr haben wir einfach die Tatsache anzuerkennen, daß beide Vorstellungen in der Predigt Jesu nebenanderstehen und ein eindeutig bestimmter Begriff des Gottesreichs bei ihm nicht vorhanden ist.

Es ist aber noch ein anderes Parabelpaar, das sich der eschatologischen Deutung des Gottesreichs nicht fügen will. Den Schatz und die Perle möchte ich in diesem Zusammenhang nicht aufführen. Hier ist so deutlich der alles überragende Wert des Gottesreichs der Vergleichungspunkt, daß man nicht erwarten darf, noch irgend einen anderen Aufschluß über dasselbe zu erhalten als eben den, daß ein Mensch bereit sein muß, alle anderen Güter um des Gottesreichs willen dranzugeben. Dieses Werturteil verhält sich aber vollständig neutral zu der Frage, ob das Gottesreich eine gegenwärtige oder eine zukünftige Größe ist. Auch im letzteren Falle besteht es zu Recht. Wenn freilich Weiß ausdrücklich betont, der Vorgang werde in den Gleichnissen so ge-

schildert, daß um eines noch fernen Guts willen alle erdenklichen Opfer gebracht werden müssen, so will mir fast scheinen, als ob auch er hier einen allegorischen Rückfall erlitte. Ob das Gut ein nahes oder fernes ist, das ist im Vergleich mit dem Wertgedanken, den die Parabeln aussprechen wollen, völlig gleichgültig. In beiden Fällen gilt es um seinetwillen alles andere zu opfern. Auch darauf möchte ich kein Gewicht legen, daß das Himmelreich hier als ein Gut erscheint, das der Einzelne erwerben soll. Ins künftige Gottesreich, könnte gesagt werden, kommt man hinein oder nimmt an ihm teil, aber man erwirbt oder besitzt es nicht. Es scheint also der formale Begriff des „Reichs" überhaupt verlassen und der eines Guts für die einzelne Seele an seine Stelle getreten zu sein. Aber jene Ausdrucksweise kann auch nur populäre Breviloquenz sein. Man sagt Himmelreich und meint die Teilnahme am Himmelreich. Jülicher wird Recht haben, wenn er sagt: „wie jedermann um eines großen Glücksguts willen (z. B. Schatz, Perle) die kleineren alle zusammen gern und freudig dahingibt, so muß der Mensch um des Himmelreichs willen, d. h. um dahinein zu gelangen, auf alles andere verzichten." II. S. 583. Auch ist ja allgemein zugegeben, daß aus der grammatikalischen Form der Einleitungsformeln kein Schluß auf die logische Ordnung der Begriffe in der Parabel gezogen werden kann. Wenn es heißt: „das Himmelreich ist einem Schatze ähnlich, der im Acker verborgen war", so folgt daraus nicht, daß nun das Himmelreich selbst unter die Kategorie eines Schatzes oder eines Guts gestellt werden soll. Die nächste Parabel beginnt ja: „Wiedrum ist das Himmelreich ähnlich einem Kaufmann". Hier wäre eine analoge Schlußfolgerung aus der grammatikalischen Form absurd. Vielmehr sind jene Einleitungsformeln etwa zu umschreiben: im Himmelreich geht es so und so zu, wie in der Geschichte vom Schatz und von der Perle.

Dagegen sind es die Unkraut- und Fischnetzparabel, welche der eschatologischen Fassung des Himmelreichs entgegenstehen. Es ist auffallend, daß Weiß sich nirgends in seinem Buche mit diesen Parabeln auseinandersetzt. Er redet immer nur von der sekundären Matthäusredaktion, in der beide überliefert

sind, wirft aber nie die Frage auf, ob nicht der sekundären Bearbeitung ein originaler Kern zu Grunde liegt. Und doch läßt sich kaum annehmen, daß die Parabeln als Ganzes, auch ihre Bildhälfte, von Evangelisten erfunden worden wären. Die Deutung stammt wohl von ihm und mag vielfach auch die Fassung des Bildes beeinflußt haben. Aber das Bild selbst ihm zuzuschreiben, haben wir kein Recht. Hat aber Jesus wirklich einmal das Himmelreich mit einem Acker verglichen, auf dem Unkraut und Weizen wächst, und mit einem Fischnetz, in dem gute und faule Fische sind, so ist klar, daß er damit nur das Himmelreich in seiner irdischen Entwicklungsstufe gemeint haben kann; denn nur bei diesem trifft es zu, daß neben den guten auch böse Elemente sind. Ferner ist klar, daß das Himmelreich in der Gemeinschaft der Menschen sich darstellt, die dazu gehören; diese sind normaler Weise gute Menschen; aber die Unvollkommenheit alles Irdischen bringt es mit sich, daß auch böse darunter sind. So ganz ohne allen exegetischen Grund ist also die Meinung doch nicht, daß Jesus den Anbruch des Gottesreichs im Kreise der Messiasgläubigen erkannt habe. Daß er das Gottesreich immer so verstanden habe, behauptet niemand. Daß er es *auch* so gedacht hat, scheint mir durch die Parabeln vom Senfkorn, vom Unkraut und vom Fischnetz bewiesen zu sein.

Als A. *Ritschl* den überaus fruchtbaren Gedanken des Gottesreichs zum Aufbau seines theologischen Systems verwertete, machte ihm die zeitgeschichtliche Bedingtheit dieses Gedankens in der Verkündigung Jesu wenig Sorge. Er definierte das Reich Gottes als die Einheit des höchsten Guts und des sittlichen Ideals und war überzeugt, damit auch den Sinn des Ausdrucks bei Jesus getroffen zu haben. Ja er glaubte sogar aus den Gleichnissen herauszulesen, daß das Reich Gottes durch die sittliche Arbeit der Reichsgenossen zu stande kommt. „Die Gleichnisreden (Mc. 4), welche die Geheimnisse des Reiches Gottes darstellen, indem sie in den Bildern vom Wachstum des Getreides u. dergl. sich bewegen, deuten unter der Frucht immer ein Produkt der Menschen

an, welches aus deren Selbsttätigkeit hervorgeht, die durch die göttliche Saat, d. h. den Antrieb des göttlichen Offenbarungsworts hervorgerufen wird." (Unterricht. 3. Aufl. S. 3.) Das ist nun freilich so ziemlich das Gegenteil von dem, was speziell die Saatparabel des Mc. 4, 26 sagen will. Denn ihre Meinung ist, wie wir gesehen haben, gerade die, daß die Menschen nichts dazu tun können. Ob nicht der Gedanke Ritschls in anderen Aeußerungen Jesu doch seinen Anhalt hat, kann hier dahingestellt bleiben. Jedenfalls war sein ganzes Interesse von der dogmatischen Verwertbarkeit der Gottesreichsidee so gefesselt, daß die rein historische Frage, was Jesus mit jener Idee gemeint habe, ihm nicht in ihrer vollen Tragweite zum Bewußtsein kam. Heute kommen wir leicht in die entgegengesetzte Gefahr. Gerade die dogmatische Verwertung macht gegen jedes Resultat der historischen Untersuchung, welches jene Verwertung begünstigt, mißtrauisch. Um jeden Schein dogmatischer Voreingenommenheit zu vermeiden, ist man geneigt, einen solchen Sinn der Reichsgottesidee, welche sie der modernen Deutung annähert, von vornherein abzulehnen. Dazu kommt der starke Eindruck der religionsgeschichtlichen Forschung, welche den Blick für die weitreichende Uebereinstimmung des evangelischen und des apokalyptischen Begriffes in überraschender Weise geschärft hat. Aber weder dieses historische noch jenes dogmatische bezw. antidogmatische Motiv darf uns den Blick für die Tatsache trüben, daß nach exegetischem Befund bei Jesus beide Vorstellungen vorhanden sind, die apokalyptische und die geistige. Beide theoretisch gegeneinander auszugleichen, lag nicht in seinem Beruf. Seine ganze Seele hing an der praktischen Aufgabe, Menschenseelen für Gottes Reich zu gewinnen. Gar nichts lag ihm an der Aufstellung eines theoretisch unanfechtbaren Begriffs.

Ein dogmatisches Interesse, dieses Resultat festzustellen, liegt meines Erachtens nicht vor; jedenfalls glaube ich es auf rein exegetischem Weg gewonnen zu haben. Das innere Leben Jesu könnte auch dann Fundament unseres Glaubens sein, wenn seine Anschauung vom Reiche Gottes ausschließlich eschatologisch bestimmt wäre. Die systematische Theologie müßte dann entweder auf den Begriff verzichten, oder vor seiner Verwendung ausdrücklich feststellen, daß

sie ihn in einem durchaus neuen Sinne gebraucht. Beides wäre möglich, ohne die Lösbarkeit der systematischen Aufgabe in Frage zu stellen. Ist aber das gewonnene Resultat richtig, so folgt, daß auch die moderne Verwendung in der Predigt Jesu einen Anhalt hat. Auch Ritschl hat dann nicht so ganz fehlgegriffen, wenn er auch über das Maß der Uebereinstimmung zwischen dem ursprünglichen Sinn und der modernen Verwendung des Begriffs sich getäuscht hat.

Loisy contra Harnack.

(Das Wesen des Christentums in evangelischer und katholischer Beleuchtung.)

Von

Professor Lic. Dr. **Wobbermin.**

Die Geschichte der protestantischen Theologie der letzten 100 Jahre läßt sich um zwei Hauptwerke gruppieren, welche die wichtigsten Marksteine ihrer Entwickelung repräsentieren: Schleiermachers Glaubenslehre aus dem Anfang des abgelaufenen Jahrhunderts und Harnacks Dogmengeschichte aus der Endzeit desselben. In der charakteristischen Eigentümlichkeit dieser beiden standard-works tritt zugleich die Verschiedenartigkeit der entsprechenden Epochen theologischer Arbeit deutlich zu Tage. Denn während in Schleiermachers Glaubenslehre das systematisch-spekulative Interesse das durchaus vorherrschende ist, beherrscht ebenso ausschlaggebend in Harnacks Dogmengeschichte das historische Interesse die theologische Gesamtauffassung und Gesamtbeurteilung, nicht etwa nur die Beurteilung der geschichtlichen Einzeltatsachen und der geschichtlichen Einzelentwicklungen. Indem wir daher dies Verhältnis der beiden epochemachenden Werke zu einander herausstellen, erkennen wir damit zugleich die Aufgabe der Theologie für die Gegenwart und für die nächste Zukunft: die Aufgabe nämlich, auf der Grundlage einer besseren historischen Einsicht in die Anfänge und die geschichtliche Entwicklung der christlichen Religion, als sie die Zeit Schleiermachers besaß, wieder eine umfassende christlich-religiöse Gesamt-Weltanschauung zu erarbeiten, um die sich unsere Zeit nur in sehr geringem Maße bemüht hat.

Wiederum aber ist es außerordentlich charakteristisch, daß

gerade der große Meister der Kirchengeschichte — bewußt oder unbewußt — mit dazu beigetragen hat, weiteren theologischen Kreisen die Notwendigkeit und Bedeutung einer systematisch-philosophischen Bearbeitung der christlichen Religion aufs Neue zum Bewußtsein zu bringen, indem er selbst die Grundzüge einer solchen entworfen hat. Denn daß seine unter dem Titel: „Das Wesen des Christentums" herausgegebenen Vorlesungen eine solche Wirkung ausgeübt haben und fortdauernd ausüben, dürfte nicht mehr bezweifelt werden können, wennschon die in dieser Richtung liegenden Verdienste des viel besprochenen Buches bisher kaum, jedenfalls nicht hinreichend hervorgehoben und gewürdigt worden sind. Aber wie unfruchtbar erweist sich überhaupt der weitaus größte Teil der fast ins Unübersehbare angewachsenen Gegenliteratur gegen diese Harnackschen Vorlesungen! Da sich die Mehrzahl der Kritiker nicht die Mühe gegeben hat, oder aber nicht imstande gewesen ist, die treibenden Motive und die letzten Tendenzen der Ausführungen Harnacks zu erfassen und ihnen den Maßstab zur Beurteilung des Buches zu entnehmen oder wenigstens anzupassen, so berühren auch die meisten dieser Kritiker den Kern der Sache entweder überhaupt nicht oder doch nur in schiefer und entstellender Weise [1]).

Bei diesem Stand der Dinge ist es um so auffallender und erfreulicher, daß zu den wenigen rühmlichen Ausnahmen die Gegenschrift eines katholischen Theologen gehört, nämlich des französischen Abbé Alfred Loisy „Evangelium und Kirche". Diese Schrift darf — wie immer man im übrigen über ihre eignen Aufstellungen urteilen möge — jedenfalls den Anspruch erheben, in einer Reihe von Punkten die durch Harnack angeregten Probleme noch schärfer herausgestellt und sie durch ihre Polemik gefördert zu haben.

Bei der ersten Lektüre des Buches ist der Eindruck sogar ein geradezu frappierender. Es überkommt einen die Stimmung des bekannten Studentenliedes: „Rechter Hand, linker Hand, alles

1) Eine gut orientierende Uebersicht über die wichtigsten Gegenschriften findet man bei E. Rolffs, Harnacks Wesen des Christentums und die religiösen Strömungen der Gegenwart, Leipzig, Hinrichs, 1903.

vertauscht". Denn es scheint einen Augenblick, als sei der katholische Abbé dem protestantischen Forscher an Weite des Blickes und Unbefangenheit des Urteiles überlegen, als wurzele er tiefer und fester denn der letztere in den Grundanschauungen der modernen Wissenschaft. Zieht sich doch wie ein roter Faden durch alle seine Erörterungen die Berufung auf die gesetzmäßige Entwicklung wie alles Seins und Geschehens, so alles geschichtlichen Werdens hindurch.

„Wenn man das Prinzip aufstellt, daß alles nur in seinem ursprünglichen Zustand Existenzberechtigung hat, so gibt es keine Einrichtung auf der Erde und in der menschlichen Geschichte, deren Legitimität und Wert nicht bestritten werden könnte. Ein solches Prinzip läuft dem Gesetz des Lebens zuwider, welches eine Bewegung und ein beständiges Streben nach Anpassung an ewig wechselnde und neue Bedingungen ist. Das Christentum hat sich diesem Gesetz nicht entzogen und es darf nicht getadelt werden, weil es sich ihm gefügt hat. Es konnte nicht anders handeln." (S. 118.)

Trägt nicht eine Kritik, die von so verständigen Voraussetzungen ausgeht, von vornherein die Garantie der Richtigkeit in sich? Es scheint so. Und doch ist es nur Schein. Der aufgestellte Grundsatz ist freilich unanfechtbar: er beherrscht aber auch Harnacks Darstellung mindestens in demselben Maße wie diejenige Loisys, wenn schon ihn der letztere mit größerer Absichtlichkeit immer und immer wieder betont, während ihn Harnack gewöhnlich einfach als völlig selbstverständlich voraussetzt. Es kommt aber alles auf die Art und Weise an, diesen Grundsatz nutzbar zu machen. Und da gilt nun zunächst von den beiden verschiedenen Auffassungsweisen, zu denen Harnack und Loisy von ihm aus gelangen, in weitem Umfange das Dichterwort:

Auf der Bidassoabrücke
Spielt ein wundersam Gesicht,
Wo der eine Schatten siehet,
Sieht der andere lauter Licht!

Es kann, wie mir scheint, im Ernst doch kein Zweifel darüber sein, daß Harnacks Benutzung und Auslegung jenes Grund-

satzes die ungleich sachlichere, dem wirklichen Tatbestand allein gerecht werdende und also auch die allein wirklich wissenschaftliche ist. Wir müssen aber, um das zu erweisen, etwas weiter ausholen. Dabei wird sich zugleich zeigen, inwiefern Loisys Buch immerhin das Verdienst hat, von dem ich schon sprach, die Probleme mehrfach wirklich gefördert zu haben.

Als „das Wesen des Christentums" bezeichnet sich Harnacks bekanntes, von Loisy bekämpftes Buch. Dieser Titel ist aus der Ankündigung der öffentlichen Vorlesung mit herübergenommen, deren getreue Wiedergabe das Buch darstellt. „Das kühne Unternehmen in wenigen Stunden das Evangelium und seinen Gang durch die Geschichte zu behandeln, konnte ich wie vor mir selbst so vor meinen Lesern nur rechtfertigen, wenn der Darstellung der Charakter akademischer Vorlesungen gewahrt blieb"[1]). Schon daraus ergibt sich, daß der Begriff „Wesen des Christentums" mit Vorbehalt zu verstehen ist. Harnack selbst läßt gar keinen Zweifel darüber, daß es ihm in dieser Vorlesung überall einzig darum zu tun ist, zu ermitteln, welches die wahre christliche Religiosität ist, daß alle seine Erörterungen direkt oder indirekt diesem Zweck dienen. In diesem Sinne „Das Wesen der christlichen Religiosität" ist also der Titel „Das Wesen des Christentums" zu verstehen. Und der Titel hat auch seine gute Berechtigung, da die Religiosität — die Frömmigkeit als solche — durchaus die Hauptsache in und an jeder Erscheinungsform der christlichen Religion ist, jedenfalls immer die Hauptsache sein sollte. Aber man könnte allerdings den Begriff „Wesen des Christentums" auch weiter fassen, nämlich so, daß er die gesamte Kulturentwicklung mit in sich schließt, zu der das Christentum geführt, die es sozusagen aus sich heraus gesetzt hat. Denn durch die Gott-Weltanschauung, die das Christentum als Religion in sich schließt, tritt es jeweilig zu der gesamten Geistesbildung und Kulturentwicklung in Beziehung. Aus dieser Beziehung ergibt sich dann eine wechselseitige Beeinflussung herüber und hinüber, so daß das Maß von Einwirkung und Rückwirkung erforscht und

1) Harnack im Vorwort seines Buches.

mit einander verglichen werden muß, wenn das zustande gekommene Produkt auf seine mehr oder weniger große „Christlichkeit" beurteilt werden soll. Das Vermittlungsglied für diesen Prozeß der Wechselwirkung mit der jeweiligen Gesamt-Geistesbildung liefert, wie gesagt, die Gott-Weltanschauung, welche die christliche Religion in sich schließt. Denn wenn auch die christliche Religion zunächst und direkt etwas anderes ist, als eine Gott-Weltanschauung (sie ist eben zunächst religiöses Leben, religiöses Erlebnis), so schließt sie doch gewisse Keime und Ansatzpunkte für eine bestimmte Gott-Weltanschauung in sich. Das religiöse Erlebnis in seiner spezifisch christlichen Form und Färbung hat nämlich eine bestimmte Gott-Weltanschauung zur Voraussetzung und zwar zur unbedingten Voraussetzung: also in der Weise zur Voraussetzung, daß es selbst mit ihr steht und fällt. Das gilt natürlich nicht von einer bestimmten Einzel-Ausprägung dieser Gott-Weltanschauung, wohl aber gilt es von ihr selbst als ganzer, von ihrer prinzipiellen Grund-Betrachtung oder Grund-Idee. So führt also die christliche Religion — notwendig und unabweislich — in erster Linie auf dem Gebiete der Erkenntnis und der Weltanschauung zu einer Auseinandersetzung mit der übrigen Geistesbildung, weiterhin erstreckt sich diese Auseinandersetzung und wechselseitige Beeinflussung dann auf die ganze Breite und Tiefe der Geistesbildung überhaupt.

Da dieser ganze Prozeß im innersten Kern der christlichen Religion angelegt ist, so kann man den Begriff „Wesen des Christentums" auch entsprechend weit fassen, und dann gehört zur Entfaltung des Wesens des Christentums allerdings auch ein Eingehen auf die gesamte, irgend wie unter christlichem Einfluß stehende Kulturentwickelung, überhaupt auf das ganze — sei es positive, sei es negative — Beziehungsverhältnis der christlichen Religion zur sonstigen Kultur. Daß Harnack sich die Aufgabe so nicht gestellt hat, war, wie oben gezeigt, sein gutes Recht. Wenn Loisy das verkennt und bestreitet, so ist das darin begründet, daß er selbst keine klare Einsicht in die eben skizzierte Art und Weise hat, wie sich das Beziehungsverhältnis zwischen der christlichen Religiosität und der allgemeinen Geistesbildung gestaltet und daß er daher kein sicheres Verständnis für das eigent-

lichste und innerste Wesen der christlichen Religiosität als solcher, d. h. eben als Religiosität, als religiösen Glaubens oder als religiösen Bewußtseins hat. Nur so kann er Harnack den Vorwurf machen, er reduziere falscher und unberechtigter Weise das Christentum auf einen „einzigen Gedanken", eine „einzige Idee", ein „einziges Element" oder gar ein „einziges Gefühl".

Gerade in der zuletzt genannten Form kehrt der Vorwurf besonders häufig wieder. „Das Wesen des Christentums hat Harnack in einem Gefühl festgelegt: Dem kindlichen Vertrauen auf Gott, den barmherzigen Vater. Darin würde die ganze Religion und das ganze Christentum bestehen."

„Aber ist dieses Wesen", wendet Loisy dann ein, „so dürftig es auch sei, wirklich unveränderlich und warum müßte es so sein?" Die Apostel hätten von Gott und von der Welt eine sehr andersartige Vorstellung gehabt, als der Verfasser des Wesens des Christentums und doch sei das „Gefühl" nie unabhängig von der Idee. „Sowie sich die Idee ändert, wird sich auch die Form des Gefühls ändern." (S. 11.)

Aber diesem ganzen Räsonnement gegenüber ist zunächst zu sagen, daß es Harnack gar nicht eingefallen ist, das Wesen der christlichen Religiosität auf ein „Gefühl" in dem von Loisy näher bezeichneten Sinne, also auf ein „Gefühl" im Sinne einer bloßen Gefühlserregung oder einer bloßen Stimmung zu reduzieren. Wohl behauptet Harnack, in der christlichen Religion sei das Entscheidende „das Bewußtsein in Gott geborgen zu sein" oder „die demütige und doch stolze Zuversicht, für Zeit und Ewigkeit unter dem väterlichen Schutze Gottes zu stehen". Aber das ist doch keine Reduktion auf ein „bloßes Gefühl". Und Harnack fügt ausdrücklich hinzu, die Wirklichkeit des religiösen Erlebnisses sei nicht an der Ueberschwenglichkeit des Gefühls zu messen, sondern an der Freude und an dem Frieden, die über die Seele ausgegossen sind, welche zu sprechen vermag: „mein Vater" (Wesen des Christent., S. 42 f.). Sofern man also im Sinne Harnacks die christliche Religiosität als Gefühl bezeichnen will, ist der Begriff Gefühl dabei so umfassend zu verstehen, daß er Erkenntnis und Willen mit ein-

schließt, und zwar eine ganz bestimmte Erkenntnis und eine ebenso bestimmte Willensrichtung; ja jener Begriff erhält dann seinen konkreten Inhalt überhaupt erst an der Erkenntnis Gottes als des Vaters und an der Willensbereitschaft, diesem Vater-Gott sich völlig hinzugeben und schon das diesseitige Leben soweit als möglich nach den Gesetzen seines himmlischen Reiches zu ordnen. Auf das letztgenannte dieser beiden Momente noch näher einzugehen, erübrigt sich bei dem Nachdruck, den Harnack überall darauf legt, von selbst. Das erstere anlangend, mag außer auf die zahlreichen Stellen von der Art der oben zitierten auf Harnacks Ausführungen über Jesu Bewußtsein seiner Gottes-Kindschaft verwiesen sein. „Die Gotteserkenntnis ist die Sphäre der Gottessohnschaft. Eben in dieser Gotteserkenntnis hat er das heilige Wesen, welches Himmel und Erde regiert, als Vater, als seinen Vater kennen gelernt. Sein Bewußtsein, der Sohn Gottes zu sein, ist darum nichts anderes, als die praktische Folge der Erkenntnis Gottes als des Vaters und seines Vaters. Recht verstanden ist die Gotteserkenntnis der ganze Inhalt des Sohnesnamens. Aber ein doppeltes ist hinzuzufügen. Jesus ist überzeugt, Gott so zu kennen, wie keiner vor ihm und er weiß, daß er den Beruf hat, allen andern diese Gotteserkenntnis — und damit die Gotteskindschaft — durch Wort und Tat mitzuteilen (Wesen des Christent., S. 81.).

Demnach ist also Loisy's Behauptung auch in ihrer milden Form nicht ohne weiteres richtig, Harnack reduziere das Christentum auf ein einziges „Element“ oder eine einzige „Idee“. Wohl aber ist richtig, daß Harnack das Wesen der christlichen Religiosität auf eine bestimmte einheitliche und eindeutige Grundstellung des religiösen Bewußtseins zurückführt und damit gegen die hergebrachte und auch von Loisy wieder befürwortete Auffassung Einspruch erhebt, welche für die christliche Religiosität eine Mehrzahl völlig verschiedenartiger Vorstellungsmomente als gleichwertig in Anspruch nimmt.

Das ist jedenfalls ganz offenkundig die eigentliche Tendenz der betreffenden Ausführungen Harnacks und mit dieser Tendenz

ist er unbedingt im Recht.

Will man jene einheitliche Grundstimmung des christlich-religiösen Bewußtseins auf einen präzisen Ausdruck bringen, so scheint mir, entspricht diesem Zweck am besten die schon sonst von mir gebrauchte Formulierung: es ist der vertrauensvolle Glauben an den einen geistig-persönlichen Gott und an die Bestimmung der Menschen zur Lebensgemeinschaft mit ihm.

Das ist das Wesen der christlichen Religiosität, d. h. die Eigenart derjenigen religiösen Bewußtseinsstellung, die zum Unterschied von sonstigen anders gearteten religiösen Gemütsverfassungen rechtmäßig als christliche zu bezeichnen ist, weil sie sich nämlich erstmalig unter dem Einfluß der Person Jesu Christi über jene ihre Eigenart klar geworden ist. In den Schriften des Apostels Paulus, sowie in den sogenannten Johanneischen Schriften ist dieses Sich-Selbst-Erfassen des christlichen Bewußtseins mit besonderer Sicherheit erfolgt; aber auch in den sogenannten synoptischen Evangelien ist dasselbe Resultat mit hinreichender Deutlichkeit erkennbar. Diese Schriftengruppen bilden nun den Grundstock und die Hauptmasse des Neuen Testaments, also derjenigen litterarischen Urkunde, in der sich das ursprüngliche christlich-religiöse Bewußtsein fixiert hat. Eben deshalb ist der oben näher bestimmte Glaube als Wesen der christlichen Religiosität zu bezeichnen. Und eben dieser Glaube stellt also auch das Wesen des Christentums dar, wenn ich bei diesem letzteren Begriff zunächst gerade an die innerste treibende religiöse Ueberzeugung der großen und komplizierten geschichtlichen Erscheinung denke, die den Namen Christentum trägt.

Loisy's Klage aber, daß Harnack sich in seinen Vorlesungen auf die Charakteristik jener christlich-religiösen Grund-Ueberzeugung beschränkt habe, ist um so unberechtigter, als sich Harnack in seinem dreibändigen Lehrbuch der Dogmengeschichte auch um die Erforschung weiter Gebiete der in Frage stehenden komplizierten geschichtlichen Gesamterscheinung außerordentlich verdient gemacht hat.

Indes Loisy selbst bezieht sich auf diese Dogmengeschichte Harnacks und beruft sich auch auf sie für die Richtigkeit seines

Urteils. „Die in den Vorlesungen über das Wesen des Christentums auseinandergesetzte Theorie ist dieselbe, die auch die gelehrte Dogmengeschichte des nämlichen Verfassers beherrscht" (S. 3).

Wie verhält es sich damit? Die Haupteigentümlichkeit an Harnack's Bearbeitung und Beurteilung des dogmenbildenden Prozesses ist die, daß er sich angelegen sein läßt, nachzuweisen, einen wie gewichtigen Anteil an demselben die griechische Geistesbildung und die griechische Philosophie gehabt haben. Um diese Betrachtungsweise in eine kurze Formel zusammenzufassen, hat Harnack die These aufgestellt, das Dogma sei eine Konzeption des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.

Für das richtige Verständnis dieser These ist zunächst zu beachten, daß sie als Dogma speziell das trinitarische und christologische Dogma im Auge hat. Das beruht auf einem eigentümlichen Sprachgebrauch Harnacks, der hier nicht näher erörtert werden kann, der aber jedenfalls insofern sein gutes Recht hat, als in der Tat das trinitarische und das christologische Dogma — beide auf's engste zusammengehörig — die grundlegende und weitaus wichtigste Aufstellung innerhalb der gesamten kirchlichen Lehrbildung repräsentieren.

Wenn nun in Bezug auf dies Dogma behauptet wird, es sei eine Konzeption des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums, so könnte der Wortlaut dieser These allerdings dahin verstanden werden, als wolle sie in dem griechischen Geiste die letzte und richtunggebende Triebkraft für die Entstehung der Trinitätslehre und der Christologie sehen. Aber das ist doch ganz und gar nicht Harnacks Meinung. Es entspräche das auch dem wirklichen Sachverhalt nicht. Das treibende Motiv für die Ausbildung der Trinitätslehre und der Christologie ist unverkennbar ein echt christliches, d. h. also es ist in der Eigenart des christlich-religiösen Bewußtseins selbst angelegt, es wächst unmittelbar aus diesem selbst heraus.

Der Glaube an die geheime Beziehung des Menschen zu irgend einer andersartigen — jenseitigen — Welt, dieser Glaube,

der aller und jeder Religion zu Grunde liegt, erhält im Christentum den Sondercharakter als Glaube an einen geistig-persönlichen Gott, der als solcher doch der Herr des Universums ist und der die Menschen zur Lebensgemeinschaft mit sich bestimmt hat. Dieses Glaubens waren und sind sich die Christen gewiß auf Grund der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi. Sie sind überzeugt, daß die jenseitige Welt für den Christen keine unbekannte Größe, kein x ist, daß vielmehr diese jenseitige Welt die Lebenssphäre des einen geistig-persönlichen Gottes ist, und daß der Christ diesen geistig-persönlichen Gott kennt und daher zu ihm in persönliche Beziehung zu treten vermag; und das alles, weil er als Christ weiß, daß Gott seinem Wesen nach so ist, wie Jesus Christus auf Erden wandelte. Theologisch ausgedrückt: es ist die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, durch die er sich als den einen geistig-persönlichen Gott, den Vater der Menschen, zu erkennen gegeben und sie zur Lebensgemeinschaft mit sich berufen hat; diese Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ist es, auf welcher der Sondercharakter der christlichen Religion und also auch derjenige der christlichen Religiosität beruht.

Aber wie kann Gott sich — sein göttliches Wesen in einem Menschen offenbaren? Diese Frage muß sich offenbar jedem Bekenner des Christentums fast mit Notwendigkeit aufdrängen. Denn nur wenn das irgendwie möglich ist und nur wenn diese Möglichkeit in Jesus Christus irgendwie zur Wirklichkeit geworden ist, hat die christliche Religion eine Gewähr für die Wahrheit ihres Glaubens. Jene Frage zerlegt sich aber sofort in zwei Teil- oder Unter-Fragen: Wie verhält sich die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zu Gott selbst? – und andererseits: wie verhält sie sich zum Wesen und zur Natur des Menschen? Diese beiden Fragen sind es, welche die alte Kirche in ihrem trinitarischen und ihrem christologischen Dogma zu beantworten suchte. Und zwar gab sie auf die erste Frage die Antwort, es sei der seit Ewigkeit her existierende und seiner Naturqualität nach mit Gott wesenseine[1]) Logos Gottes, der in Jesus Christus auf Erden erschienen

1) Das ist die Bedeutung des berühmten Terminus ὁμοούσιος.

sei. Und auf die andere Frage antwortete sie, dieser Logos Gottes habe sich mit der menschlichen Natur in der Weise zusammengeschlossen, daß er dieselbe iu die Einheit seines Wesens aufgenommen habe. Die Beantwortung der ersten Frage gab dann außerdem Anlaß, ebenso wie über den göttlichen Logos auch über den „heiligen Geist“ zu urteilen und also auch von ihm, genauer von seiner Naturqualität die Homousie, d. h. eben die Wesenseinheit oder Wesensselbigkeit mit Gott auszusagen. So erhielt die Kirche im vierten Jahrhundert ihr trinitarisches Dogma, — daß nämlich in der Gottheit drei gegen einander selbständige und doch ihrer Naturqualität nach identische Wesenheiten: Gott-Vater, Gott-Logos, Gott-heiliger Geist zu unterscheiden seien; und sie erhielt entsprechend im fünften Jahrhundert ihr christologisches Dogma, daß nämlich der göttliche Logos die menschliche Natur in die Einheit mit sich aufgenommen habe und daß so der zum Erlöser der Menschheit befähigte Gottmensch zustande gekommen sei.

Beide Dogmen rechnen also in gleicher Weise mit zwei im voraus feststehenden Voraussetzungen. Sie setzen voraus, daß es einen göttlichen Logos gibt, der volle selbständige Sonderexistenz besitzt; und sie setzen weiter voraus, daß das Wesen dieses göttlichen Logos — und also auch dasjenige Gottes selbst — in einer bestimmten Naturqualität besteht, deren Verhältnis zu derjenigen Gottes einerseits, derjenigen der Menschen andererseits festzustellen sei. *Diese beiden Voraussetzungen hat die alte Kirche dem antiken Denken, speziell der griechischen Philosophie entnommen.* Wir werden heute diese Voraussetzungen ablehnen. Denn sie sind erstens wissenschaftlich-philosophisch unberechtigt und unhaltbar. Sie beeinträchtigen aber außerdem auch geradezu das Interesse des christlichen Glaubens; heute wenigstens — für unser Denken — tun sie das; für die früheren Zeiten ist nicht ohne weiteres ebenso zu urteilen. So ergibt sich also, daß die altkirchliche Formulierung des trinitarischen und christologischen Dogmas mit heute überholten Vorstellungen der antiken Philosophie operiert. Aber dies gilt eben auch nur von der alt-

kirchlichen Formulierung jener Dogmen, nicht von diesen selbst, d. h. also nicht von den Motiven und Tendenzen, die sie zum Ausdruck bringen, nicht von den Fragestellungen, die ihnen zu Grunde liegen. Diese Fragestellungen sind vielmehr aus der christlichen Religion erwachsen, sie sind nicht vom griechischen Denken dem christlichen Glauben aufgezwungen worden. Daß es sich so verhält, darüber kann nichts besser belehren, als das Studium des zweiten Bandes der Harnack'schen Dogmengeschichte. Und in jenem Sinne also ist Harnack's These zu verstehen, das Dogma sei eine Konzeption des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums. Ich würde lieber sagen: das Dogma ist eine Konzeption des christlichen Geistes auf dem Boden, mit den Denkmitteln und Vorstellungsformen der griechischen Antike. Was Harnack meint, ist — nach Ausweis seiner Dogmengeschichte — nichts anderes als eben dies; es mußte ihm jedoch nahe liegen, jene andere Formulierung zu wählen, um erstmalig die Anerkennung des im Dogma mitenthaltenen Vorstellungsmaterials der Antike durchzusetzen.

Unberechtigt ist also jedenfalls die Art, wie sich Loisy für seine Polemik gegen Harnack auf diese These und auf die vermeintliche Grundbetrachtung der Dogmengeschichte beruft. —

Ehe ich mich jetzt zu Loisy's Buch zurückwende, glaube ich es dem Leser schuldig zu sein, meine Erörterung über das trinitarische und christologische Dogma mit wenigen Worten zu Ende zu führen. Wenn unbedingt daran festzuhalten ist, daß Fragestellung, Motive und Tendenzen dieser Dogmen aus der christlichen Religion selbst erwachsen sind, so müssen die letzteren doch auch einen wertvollen und bleibenden Wahrheitskern enthalten. Und einen solchen enthalten sie denn auch wirklich. Und zwar nicht etwa nur für die theologische Reflexion, sondern auch für die praktische christliche Frömmigkeit. Auf dies letztere wenigstens will ich kurz hinweisen. Nehmen wir das trinitarische Dogma etwa in der Form, die es im sogenannten athanasianischen Symbolum, also im dritten der drei ökumenischen Symbole, welche ja auch in das Konkordien-Buch aufgenommen wor-

den sind, erhalten hat. Da heißt es bekanntlich[1]): „Aber der Vater und der Sohn und der heilige Geist sind ein einiger Gott (patris et filii et spiritus sancti una est divinitas) gleich in der Herrlichkeit, gleich in ewiger Majestät. Welcher Art der Vater ist, solcher Art ist auch der Sohn, solcher Art ist auch der heilige Geist. Der Vater ist nicht geschaffen, der Sohn ist nicht geschaffen, der heilige Geist ist nicht geschaffen. Der Vater ist unermeßlich, der Sohn ist unermeßlich, der heilige Geist ist unermeßlich. Der Vater ist ewig, der Sohn ist ewig, der heilige Geist ist ewig. Und doch sind nicht drei ewige, sondern ist ein ewiger. Gleichwie auch nicht drei ungeschaffene, noch drei unermeßliche, sondern es ist ein ungeschaffener und ein unermeßlicher .... Also der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott und der heilige Geist ist Gott. Und sind doch nicht drei Götter sondern es ist ein Gott .... Und in dieser Trinität gibt es also keinerlei Unterschiede, kein früher oder später, kein größer oder kleiner, sondern alle drei Personen sind mit einander schlechthin gleich ewig und gleich beschaffen."

Was bedeuten diese paradoxen Sätze? Nun wir wissen schon, daß wir zwischen der Ausdrucksform, die historisch zu erklären ist, und der eigentlichen Grundtendenz zu unterscheiden haben. Die letztere aber geht offenbar dahin, zu betonen, daß der eine Gott, der Herr Himmels und der Erden, den der christliche Glaube bekennt, doch nicht etwa ein einzelnes Wesen nach Menschenart, ein nur ins Unendliche potenzierter und idealisierter Einzelmensch ist. Dieser Gott, der allmächtige Schöpfer-Gott und Gott-Vater, ist vielmehr nach einer anderen Seite seines Wesens der ewig die Welt durchwaltende Logos-Sohn, der Inbegriff aller Leben weckenden und Leben fördernden Kräfte; und er ist ebenso zugleich „heiliger Geist", die innerste Triebkraft alles wahren, zu Gott führenden Personlebens. Der

[1]) Es mag daran erinnert sein, daß dies Symbol den Namen des Athanasius mit Unrecht trägt. Es stammt nicht von dem großen griechischen Kirchenvater, sondern es stammt aus dem Abendland. Die Trinitätslehre trägt denn auch hier spezifisch-abendländisches (durch Augustin beeinflußtes) Gepräge. Doch bleibt das Resultat der oben angestellten Reflexion auch für die morgenländische Nüanzierung des trinitarischen Dogmas bestehen.

(eine) Gott, der unumschränkte Herr der gesamten Wirklichkeit, ist demnach gleicherweise ein absolut geistig-persönlicher und ein die Welt, insonderheit die Menschengeschichte von innen her lebendig durchwaltender Gott, und diese seine Wesensbeschaffenheit ist durch und in Jesus Christus dem Glauben erkennbar: das ist die Ueberzeugung, die das Trinitäts-Dogma begrifflich zu fassen und spekulativ zu begründen versucht.

Das christologische Dogma ist in ungleich höherem Maße spezifisch theologisch, als das trinitarische; immerhin kommen auch in ihm Interessen der praktischen christlichen Frömmigkeit zum Ausdruck. Um sie heute zu erkennen, muß man zunächst bedenken, daß dies Dogma Christo in seiner Eigenschaft als Erlöser der Menschheit gilt, daß das Dogma also im direkten Hinblick auf die Heilsbedürftigkeit und Heilsfähigkeit der Menschen aufgestellt ist. Außerdem muß man sich gegenwärtig halten, daß die alte Kirche die Vereinigung der beiden Naturen näher dahin bestimmt hat, daß die göttliche Natur die menschliche in die Einheit mit sich selbst aufgenommen, gleichsam hineingezogen hat; und zwar nicht etwa eine bestimmte einzelne menschliche Natur, sondern die menschliche Natur als solche, als ganze. Darnach verschafft sich in diesem Dogma die Ueberzeugung Ausdruck, daß Gottheit und Menschheit aufeinander angelegt seien, daß Gott die Menschheit in die Lebensgemeinschaft mit sich aufnehmen wolle, und daß also diese — die ganze Menschheit, jeder einzelne Mensch — zu der Lebensgemeinschaft mit Gott bestimmt sei, die dem Glauben in Jesus Christus anschaulich ist.

Aber nun zurück zu Loisy. Wenn er Harnack vorwirft, das Wesen des Christentums fälschlicherweise auf ein einziges Prinzip (oder gar auf ein einziges Gefühl) reduziert zu haben, so sind es vor allem zwei Momente, die er vermißt, das Reich Gottes und die Christologie. Für Loisy selbst werden nämlich diese beiden Momente — das mag zur Orientierung im voraus bemerkt werden — die Stützpunkte für die Verteidigung des katholischen Kirchenbegriffs und des ganzen Jesus-, Marien- und Heiligen-Kultus.

Das ausschlaggebende Gewicht legt Loisy dabei — höchst charakteristisch — auf das erstgenannte der beiden Momente: „Die Idee des himmlischen Reiches ist also nichts anderes als eine große Hoffnung, und da keine andere Idee so viel Raum und einen so souveränen Raum in der Lehre Jesu einnimmt, so ist es eben diese Hoffnung, in die der Historiker das Wesen des Christentums legen muß, wenn er es überhaupt irgendwo feststellen will" (S. 41).

Aber auch Harnack bezeichnet ja das „Reich Gottes und sein Kommen" geradezu als einen der drei Vorstellungskreise, die aus der Predigt Jesu in der Weise gestaltet werden können, daß jeder die ganze Verkündigung enthält" (Wesen des Christentums S. 33).

Ganz recht, wendet Loisy ein, nur gebe Harnack eine historisch völlig unrichtige Auslegung der neutestamentlichen Reichsgottesvorstellung. Loisy nimmt hier eine in der neueren Zeit auch innerhalb der protestantischen Theologie vielverhandelte Streitfrage auf und stellt sich in diesem Punkte — wie auch sonst noch mehrfach — auf den Standpunkt der radikal-kritisch-historischen Richtung.

Seitdem wir nämlich über die religiösen Zustände des späteren Judentums genauer unterrichtet sind, hat man auf die verwandtschaftlichen Beziehungen achten gelernt, welche zwischen diesem und dem in seinem Schoße erwachsenen Christentum bestehen. So hat man vor allem auf die eschatologische Stimmung und auf die eschatologische Vorstellungswelt Gewicht gelegt, welche die religiösen Kreise dieses späteren Judentums völlig beherrschten. Die Erwartung des nahe bevorstehenden „Endes" der gegenwärtigen politischen, sozialen und religiös-sittlichen Zustände und die damit verbundene Hoffnung auf das messianische Reich bildeten hier das A und das O des religiösen Lebens. Die apokalyptische Literatur der Zeit ist uns des Zeuge[1]). Aus dieser ganzen Stimmungs- und Vorstellungswelt heraus ist nun die geschichtliche Entstehung der christlichen Religion

1) Eine treffliche Orientierung über diese eschatologisch-apokalyptische Richtung gibt H. Gunkel in seiner Schrift: der Prophet Esra, 1899.

zu verstehen, denn die älteste Christenheit hat eben — historisch betrachtet — an jenes spätere Judentum mit seinen eschatologischen Hoffnungen und seinen apokalyptischen Stimmungen angeknüpft.

Von hier aus meint man nun auch den urchristlichen Begriff vom Reich Gottes auslegen zu müssen. Dieses „Reich Gottes" sei also nicht ein solches, das sich inwendig in den Herzen der Menschen entfalten und entwickeln sollte, sondern es sei darunter der allerdings noch zukünftige, aber doch für die nächste Zukunft zu erwartende neue Zustand aller Dinge zu verstehen. In dieser Weise sei die eschatologische Fassung des Begriffs die allein richtige, der Vorstellungswelt des Neuen Testaments allein gerecht werdende. Immer liege der Nachdruck auf dem eschatologischen Moment der Vorstellung und der ganzen in ihr zum Ausdruck kommenden Betrachtungsweise.

Dieser Beurteilung der Streitfrage schließt sich nun auch Loisy an; er vertritt sie sogar in recht extremer Weise. Demnach findet er, daß Harnack den Begriff des Reiches Gottes modernisiert habe; der Historiker solle aber der Versuchung widerstehen zu modernisieren (S. 50).

Hier ist nun im voraus zu sagen, daß Harnack es in diesem Punkt allerdings seinem Gegner leicht gemacht hat, sich und seiner Polemik einen Schein des Rechts zu wahren. Harnack sagt nämlich im Vorwort, er habe sich seine Aufgabe als „rein historische" gestellt und sie nur unter diesem Gesichtspunkt behandelt; und auch im Verlauf der Vorlesungen selbst betont er mehrfach diesen ihren „rein historischen Charakter". Aber damit urteilt er zweifellos viel zu bescheiden über das, was er uns in den Vorlesungen geboten hat. Nicht eine „rein" oder „bloß" historische Arbeit hat er uns in ihnen geschenkt, sondern sie bedeuten eine geschichtsphilosophische Leistung und zwar eine solche im größten Stil, zugleich freilich eine solche, die überall auf die exakte historische Forschung zurückgeht. Aber sie bieten doch eben mehr — viel mehr — als bloß solche exakte historische Forschung. Sagt doch auch Harnack selbst, es komme ihm gerade darauf an, „Bleibendes und Vergängliches, Prinzipielles und bloß Historisches" zu

unterscheiden (Wesen des Christent. S. 9), sollen wir uns doch, wie er ausdrücklich einschärft, bewußt sein, daß uns die Predigt Jesu sofort auf eine Höhe führt, auf welcher „ihr Zusammenhang mit dem Judentum nur noch als ein lockerer erscheint und auf der überhaupt die meisten Fäden, die in die Zeitgeschichte zurückführen, unbedeutend werden“ (S. 10).

Diese Sätze, zumal der letztere, liefern uns auch den Schlüssel zur richtigen Beurteilung der skizzierten Streitfrage.

Das „historische“ Verständnis des Reichsgottesbegriffs hat unbedingt bei den eschatologischen Stimmungen und Vorstellungen der damaligen Frömmigkeit einzusetzen; aber von da aus gewinnen wir eben nur ein historisches Verständnis des Begriffs und d. h. also nicht eigentlich ein Verständnis des Begriffs selbst, seiner Motive und Tendenzen, sondern zunächst nur ein Verständnis seiner äußeren Vorstellungsformen.

Im übrigen hat wirklich die bloß historische Betrachtung die Zukunftshoffnung als Inhalt jenes neutestamentlichen Begriffs anzusehen. Soweit ist die genannte Schule der evangelischen Theologie im Recht, soweit sind auch Loisys Ausführungen richtig und beachtenswert. Aber die eigentlich theologische Aufgabe ist nun gerade erst herausgestellt und keineswegs abschließend gelöst.

Unter welchem Gesichtspunkt — das ist die weitere und wichtigere Frage — betont die alte Christenheit den Zukunftscharakter des Reichs-Gottes?

Soll dies Reich-Gottes damit in den gewohnten Ablauf des zeitlichen Geschehens eingegliedert und soll nur eben der betreffende Zeitpunkt näher fixiert werden? So ist es — wenigstens teilweis — in der apokalyptischen Literatur des späteren Judentums; immerhin ist das schon in ihr nicht der letzte Sinn der ganzen Vorstellung. Vollends aber würde eine solche Auslegung des neutestamentlichen Reichsgottesbegriffs den innersten Kern desselben unverstanden lassen. Das Reich Gottes gehört nach der Betrachtung des Neuen Testaments allerdings der Zukunft an: aber es gehört deshalb der Zukunft an, weil es hinausliegt über die ganze uns gegenwärtige Welt, weil es hinausliegt über den Bereich alles natürlichen

Seins und Geschehens. Das Reich Gottes gehört der Zukunft an, weil es einer anderen, von der uns gegenwärtigen verschiedenen Welt, sagen wir kurz, weil es einer jenseitigen Welt angehört. Die Zukunftsvorstellung über das Reich hat also ihre eigentliche Bedeutung darin, die Transzendenz dieses Reiches zum Bewußtsein zu bringen. — So heißt es denn im vierten Evangelium ganz direkt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" und gleich darauf: „es ist nicht von diesseits her", d. h. es ist kein diesseitiges[1]), also kein dieser raum-zeitlichen Weltordnung angehörendes. Deshalb ist aber auch dies Reich im letzten Grunde notwendigerweise ganz unabhängig von aller zeitlichen Beschränktheit und überhaupt von jeder zeitlichen Bestimmtheit. Daher sich denn auch schon in den synoptischen Evangelien solche Stellen finden, wo nun doch das Reich als bereits gegenwärtig erscheint, wie Matth. 12, 28: „Wenn ich aber mit Gottes Geist die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes schon über euch gekommen", oder Luk. 17, 21: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerem Pomp, man wird auch nicht sagen, es ist hier oder da; denn das Reich Gottes ist in euch"; — mag letzteres[2]) bedeuten: es ist inwendig in euren Herzen, oder aber: es ist bereits mitten unter euch. Das Reich Gottes im Sinne des Neuen Testaments ist eben letztlich die Verwirklichung der Lebensgemeinschaft der einzelnen mit Gott, die schon hienieden beginnen kann und beginnen soll, zur Vollendung aber allerdings erst im Jenseits gelangen kann, da erst in diesem für die Menschen die Schranken ihres raum-zeitlichen Daseins vollständig aufgehoben sind. „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott" — wie Harnack im Anschluß an Augustin so oft und mit so großem Nachdruck wiederholt: das ist also in der Tat der Grundgedanke der Reichsgottes-Vorstellung und Reichsgottes-Hoffnung.

Aber ist deshalb das Evangelium „individualistisch" — und zwar näher individualistisch im Sinne eines absoluten Individualismus? Loisy nämlich behauptet, jene Auslegung

1) Ev. Joh. 18, 36: ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου .... νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.

2) Im griechischen Text: ἐντὸς ὑμῶν.

des Reichsgottes-Begriffs führe zum unbegrenzten und absoluten Individualismus, und so sei der Hauptunterschied zwischen seiner Beurteilung der christlichen Religion und derjenigen Harnacks gerade der, daß er das Wesen derselben für kollektivistisch, Harnack dagegen für individualistisch halte. Und dies sei dann zugleich das eigentliche Streitobjekt zwischen den katholischen Theologen einerseits und denen der reformierten Kirchengemeinschaften andererseits; es lasse sich auf die einfache Frage zurückführen: „Ist das Evangelium Jesu im Prinzip individualistisch oder kollektivistisch"? „Gegenüber dem Protestantismus, der die christliche Religion konsequent zum absoluten Individualismus, d. h. zur unbegrenzten Zerbröckelung führt, hat das katholische Christentum ein klareres Bewußtsein von sich selbst bekommen und sich als eine göttliche Institution erklärt, insofern es eine äußerliche und sichtbare Gesellschaft mit einem einzigen Oberhaupt ist, welches die Fülle der Lehr-, Jurisdiktions- und Heilsgewalt besitzt, d. h. alle in der Kirche vorhandenen Rechte, die von den früheren Jahrhunderten dem allgemeinen Episkopat unter Oberherrschaft des Papstes zugeschrieben waren ohne nähere Bestimmung, ob der Papst sie alle in sich selbst besaß" (S. 141).

Aber was ist das für ein ungeheuerliches quid pro quo? Wer das Evangelium Jesu im Prinzip für kollektivistisch hält, der muß die ganze Papst-Kirche mit allen ihren Institutionen und Lehrbestimmungen bis hin zum Unfehlbarkeits-Dogma des vatikanischen Konzils mit in Kauf nehmen — und wer das nicht tun will, der erklärt damit das Evangelium Jesu im Prinzip für exklusiv-individualistisch? Es läßt sich ja kaum ein gröberer und hanebüchnerer Trugschluß denken als dieser. Schon das zugrunde gelegte Dilemma ist willkürlich konstruiert; in Wirklichkeit besteht es gar nicht. Ob das Evangelium Jesu — oder sagen wir lieber, weil richtiger und unmißverständlicher: ob die christliche Religion individualistisch oder kollektivistisch, also ob sie das eine mit Ausschluß des anderen sei, diese Fragestellung ergibt sich jedenfalls aus dem Evangelium selbst nicht. Wird die Frage aber einmal so gestellt, dann kann die Antwort selbstverständlich nur lauten: die christliche Religion ist kollektivistisch. Sie ist kollektivistisch,

denn sie will die Religion der ganzen Menschheit sein, es jedenfalls immer mehr werden; sie ist kollektivistisch, denn das Reich Gottes, auf das sie abzweckt, ist die Lebensgemeinschaft der Gesamtheit freier Geister mit Gott. Aber dieser Kollektivismus der christlichen Religion steht mit einem recht verstandenen Individualismus eben nicht im Widerstreit; er setzt ihn vielmehr als Bedingung voraus. Denn das Reich Gottes als die Lebensgemeinschaft freier Geister mit Gott und als der große Bruderbund der Kinder Gottes gewinnt seine Erfüllung nur so, daß immer wieder bestimmte einzelne Menschenseelen dem Ruf des Vaters im Himmel Folge leisten.

Nicht Individualismus oder Kollektivismus kann für die christliche Religion in Frage kommen; sondern nur Kollektivismus auf individualistischer Grundlage wird ihr gerecht. Wo die Frage in jener andern Form gestellt wird, bleibt man hinter der Höhe der christlichen Religionsstufe zurück. Es gehört gerade mit zum Wesen der christlichen Religion, daß sie das Dilemma: individualistisch oder kollektivistisch überwunden hat. Der bloße religiöse Individualismus und der bloße religiöse Kollektivismus sind Formen der vor- und unterchristlichen Religiosität. Der christliche Glaube als der Glaube an den einen geistig-persönlichen Gott und an die Bestimmung der Menschen zur Lebensgemeinschaft mit ihm ist individualistisch und kollektivistisch zugleich: er ist individualistisch mit kollektivistischer Tendenz, er ist kollektivistisch auf individualistischer Grundlage. Ein großer Bruderbund der in die Lebensgemeinschaft mit Gott Aufgenommenen, aber nur so, daß auch wirklich jeder Einzelne für seine Person in diese Lebensgemeinschaft eintritt.

Zur vollen Verwirklichung kann dieser Bruderbund erst im Jenseits gelangen; aber er soll hienieden vorbereitet und angebahnt werden. Diesem Zweck und nur ihm dienen die äußeren Kirchengemeinschaften der christlichen Religion. Sie sind daher für sich und in ihrem Verhältnis zu einander darnach zu beurteilen, in welchem Maße sie das tun und in welchem Grade sie sich dazu fähig erweisen. Und alle Einrichtungen der Kirchen sind unter diesem Gesichtspunkt als den letztlich entscheidenden zu stellen und von ihm aus im Hinblick auf die jeweilige geschicht-

liche Gesamtsituation immer wieder zu revidieren.

Diesen obersten Grundsatz für die Beurteilung der äußeren Kirchengemeinschaften bestreitet aber die römische Kirche prinzipiell. Auch die evangelischen Kirchen haben diesen Grundsatz keineswegs immer hinreichend befolgt und machen auch heute vielfach noch nicht genügend Ernst mit ihm; aber sie erkennen ihn jedenfalls im Prinzip an. Die römische Kirche dagegen bestreitet ihn prinzipiell. Sie betrachtet ihre bestimmt organisierte äußere Kirchengemeinschaft als die allein berechtigte und verhindert damit oder erschwert wenigstens an ihrem Teil die Realisierung jenes oben genannten Endzwecks der christlichen Kirchen, indem sie für weite Kreise ihrer Bekenner das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der gesamten Christenheit erstickt.

Dies ist recht eigentlich das πρῶτον ψεῦδος, die Grundlüge (Lüge im objektiven, nicht im subjektiven Sinne) des römischen Katholizismus. Und wie sehr sie ihm in Fleisch und Blut übergegangen ist, beweist nichts besser als der Umstand, daß selbst ein Mann wie Loisy sich von ihr nicht hat frei machen können. Schon der Titel seines Buches zeigt das. „Evangelium und Kirche" überschreibt er es. Die „Kirche" aber, von der dann die Rede ist, ist wie selbstverständlich immer die römische. Weder die Kirchengemeinschaften der morgenländisch-orthodoxen, noch die der evangelischen Christenheit kommen prinzipiell mit in Betracht. Und der römischen Kirche gegenüber versagt sein sonst so scharfes historisch-kritisches Urteil vollständig.

Die römische Kirche ist hierarchisch geordnet und ruht ganz und gar auf ihrer Hierarchie. Also muß diese hierarchische Ordnung bis in die Entstehungszeit der christlichen Religion zurückverlegt werden. Da scheint nun zwar guter Rat teuer zu sein. Aber o nein! Schon der erste Jüngerkreis liefert ja den Beweis. Denn dieser Jüngerkreis zeigt nicht nur eine scharf umgrenzte, vollkommen kenntliche, auch gut zentralisierte, sondern auch eine „bei vollkommenster Brüderlichkeit sogar hierarchisch gegliederte Gruppe" (S. 99). Difficile est, satiram non scribere. Freilich ist Loisy ehrlich genug, eine Seite später in Bezug auf jenen Jüngerkreis hinzuzufügen: „Das Wort des Er-

löſers, wer unter euch der Erſte ſein will, der ſoll der Knecht aller ſein" wird wörtlich angewandt. Die Gemeinſchaft kennt nur einen einzigen Meiſter, einen einzigen Herrn, nämlich Chriſtus und ſonſt keine maßgebende Autorität; die einzige Hierarchie, die es gibt, beſteht in der Hingabe." So ſcheint alſo die Anwendung des Begriffs der Hierarchie auf den erſten Jüngerkreis doch nur ein Wortſpiel ſein zu ſollen? Sie iſt nur ein Wortſpiel und iſt für den Verfaſſer doch zugleich mehr als ein Wortſpiel. Es iſt gerade das Charakteriſtiſche ſeines Beweisverfahrens in dem ganzen Abſchnitt über die Kirche, daß er hier durchweg mit mehrdeutigen Begriffen arbeitet, die dazu benutzt werden, Folgerungen zu ziehen, die durch den Anſatz in keiner Weiſe gedeckt ſind.

Daher verſteht Loiſy auch nicht, daß proteſtantiſche Hiſtoriker und Theologen und ſo gerade auch Harnack von gewiſſen Einrichtungen und Verhaltungsweiſen der römiſchen Kirche urteilen, ſie ſeien zwar für beſtimmte Zeitverhältniſſe, etwa für das Mittelalter, durchaus nützlich und berechtigt geweſen, heute aber ſei ihnen unter den ganz veränderten Verhältniſſen die Exiſtenzberechtigung abzuſprechen. Ebenſowenig verſteht Loiſy aber andrerſeits das Urteil der proteſtantiſchen Theologie über die Art und Weiſe, in der immerhin auch die römiſche Kirche ein gewiſſes Maß von Anpaſſungsfähigkeit an die realen Verhältniſſe bewieſen hat. Er meint hier ſogar einen beſonderen Trumpf gegen Harnack ausſpielen zu können. „H. legt kein Gewicht auf dieſe Biegſamkeit der römiſchen Kirche; er ſcheint in ihr mehr einen Mangel als ein Verdienſt zu ſehen. Jedenfalls iſt es recht pikant, einem liberalen Proteſtanten und Gelehrten zu begegnen, der zur Anſicht neigt, die katholiſche Kirche ändere ſich zu ſehr, oder der darüber ſich wundert, daß ſie ſo ſehr und ſo leicht ſich ändert. Wie viele andere machen ihr im Gegenteil Mangel an genügender Veränderung zum Vorwurf!" (S. 98).

Aber der Vorwurf Harnacks richtet ſich gegen die innere Unwahrhaftigkeit, die darin liegt, daß die römiſche Kirche ſelbſt an den Punkten, wo ſie in ihrer Weiſe den veränderten

Verhältnissen Rechnung getragen und neue Wege eingeschlagen hat, die ein wirkliches Abbiegen von den früheren bedeuten, dies doch im Prinzip in Abrede stellt und behauptet, es handele sich nur um die organische Entfaltung von Keimen, die von vornherein in der Kirche — nämlich in der römischen Kirche — vorhanden gewesen seien. Durch diesen Grundsatz wird ein Willkürverfahren sanktioniert, das alle objektiven Maßstäbe kurzer Hand beiseite schiebt und eine unparteiische Beurteilung des Entwicklungsganges anderer Kirchengemeinschaften von vornherein unmöglich macht. Loisys Versuch schließlich, historisch zu zeigen, daß die Entwicklung notwendig den Weg einschlagen mußte, den sie in der römischen Kirche wirklich eingeschlagen hat, daß dieser Weg der allein normale und in jeder Beziehung gesunde war, — dieser Versuch bleibt den Beweis durchweg schuldig; selbst in der äußeren Form tritt bei dieser Gelegenheit die Voreingenommenheit seiner hier nur noch scheinbar „historischen" Betrachtung hervor. „Es mußte so kommen, denn — es ist so gekommen": das ist ganz unverhüllt die Argumentation, deren sich Loisy hier jedesmal bedient. Mittelst dieses Verfahrens kann man aber bekanntlich alles rechtfertigen. Denn auch das Schlechte, Ungesunde, Zweck- und Vernunftwidrige in der menschlichen Geschichte ist geschichtlich geworden.

Gehen wir also zu dem letzten Punkt über, der von uns noch erwähnt werden sollte, und an dem die Kritik Loisys auch wieder glücklichere Momente hat.

„Der Historiker wird nicht leugnen wollen, daß die Christus-Idee für das Christentum wesentlich sei" (S. 36). Es ist in der Tat heute nicht überflüssig und nicht ohne Verdienst, daß ein Historiker diese Wahrheit seinen Fachgenossen gegenüber betont. Aber hat Harnack sie bestritten? Ich wüßte nicht wo. Wohl aber wüßte ich viele Stellen in seinen Arbeiten zu nennen, die zeigen, daß er jene These nicht nur gleichfalls bedingungslos vertritt, sondern daß er auch das größte Gewicht auf sie legt. „Das Christentum" — definiert er z. B. in der Dogmengeschichte — „ist die Religion, in welcher die Kraft zu einem seligen und heiligen Leben gebunden ist an den Glauben an Gott als den Vater Jesu Christi."

Damit ist die Christus-Idee als für die christliche Religion konstitutiv erklärt.

Indes Harnack sagt doch in den Vorlesungen über das Wesen des Christentums, nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehöre in das Evangelium hinein. Was will diese These und wie stimmt sie mit jener Betonung der Christus-Idee und ihrer Bedeutung zusammen? Es ist allein über diese These schon so viel geschrieben und gestritten worden, daß man mit Leichtigkeit eine kleine Bibliothek darüber zusammenstellen könnte. Doch ist, soweit ich zu sehen vermag, der springende Punkt bisher nicht klar herausgestellt worden.

Die Anhänger Harnacks verweisen darauf, daß er jene These gar nicht so allgemein hingestellt, daß er sie vielmehr nur mit der Näherbestimmung ausgesprochen habe: in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, gehört der Sohn nicht hinein (Wesen des Christent. S. 91). Das ist richtig und diese Einschränkung muß natürlich beachtet werden, — auch Loisy übersieht dieselbe; — aber erledigt ist die Sache damit doch nicht. Denn das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, d. h. also die Predigt Jesu ist ja nicht ohne weiteres identisch mit der christlichen Religion. Und Harnack will doch offenbar mit jener These eine Bestimmung über die christliche Religion selbst treffen. Die Predigt Jesu aber ist nur einer der Faktoren, die zur Entstehung der christlichen Religion geführt haben. Neben der Predigt Jesu ist in der gleichen Richtung und für denselben Erfolg zweifellos der Eindruck seines ganzen persönlichen Lebens wirksam gewesen. Es ist schließlich die Gesamterscheinung und Gesamtwirksamkeit Jesu, welche die Entstehung der christlichen Religion herbeigeführt hat. In dieser seiner Gesamterscheinung und Gesamtwirksamkeit haben die Jünger die Selbstoffenbarung Gottes gesehen, die Verkörperung des göttlichen Logos, wie das vierte Evangelium sagt, d. h. die Verkörperung der ewigen die Welt durchwaltenden Zweckgedanken und Lebenskräfte Gottes. Und so ist erstmalig in diesem Jünger-Kreis die Fortbildung des religiösen Lebens zu derjenigen Form und Stufenhöhe erfolgt, die seitdem und ebendeshalb als christliche bezeichnet wird.

Daß aber für diese christliche Religion die Christus-Person und die Christus-Idee von grundlegender und bleibender Bedeutung sein müssen, ergibt sich aus der eben angestellten Reflexion nochmals mit zwingender Notwendigkeit. Entstehung und Bestand der christlichen Religion ruhen auf diesem Fundament. Harnack drückt das in einer offenbar absichtlich jede Erinnerung an theologische und kirchliche Terminologieen vermeidenden Formulierung so aus: Jesus Christus sei die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen und werde noch immer als solche empfunden (Wesen des Christent. S. 91). Aber dann erhebt sich nun nur um so nachdrücklicher die Frage: was bedeutet dann die These, nicht der Sohn, sondern nur der Vater gehöre in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein?

Um Sinn und Abzweckung dieser These zu verstehen, müssen wir uns wieder erinnern, daß es Harnack in den Vorlesungen ganz in erster Linie darauf ankommt, die christliche Religiosität, also die christliche Religion nach ihrer subjektiven Seite zu charakterisieren. Für die christliche Religiosität aber gilt die Losung Augustins: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott. Die christliche Religiosität darf sich also nicht teils auf Gott, teils auf Jesus Christus beziehen, sie darf nicht den Sohn in der Weise zum Beziehungs-Objekt des religiösen Glaubens und religiösen Verhaltens machen, daß sie ihn selbständig d. h. wie eine besondere Größe neben Gott stellt.

Wohl kann sich die christliche Religiosität auf den „Sohn", auf Jesus Christus beziehen, aber normaler Weise nur so, daß dann Jesus Christus als der Vermittler der Selbstoffenbarung Gottes Gott selbst repräsentiert. Nur mit dieser Näherbestimmung ist die Forderung eines persönlichen religiösen Verhältnisses zum Herrn Jesus Christus in der christlichen Religion berechtigt. So durchgeführt bezeichnet dasselbe dann gerade das Ideal christlicher Religiosität, d. h. also christlicher Frömmigkeit. Aber wie so oft im menschlichen Leben liegen auch hier Wahrheit und Irrtum unmittelbar neben einander. Denn sobald jene Näherbestimmung vergessen oder auch nur in den Hintergrund gerückt wird, führt die Forderung eines persönlichen religiösen Verhältnisses zum

Herrn Jesus Christus auf die Linie des Polytheismus, also auf die Linie unterchristlicher Religiosität. Und diese Gefahr ist heute — auch in den evangelischen Kirchen — um so größer, als ein volles Verständnis für jene genuin-christliche Schätzung Christi offenbar nur wenigen zugänglich ist. Vorbedingung dafür ist entweder ein gewisses Maß historisch-theologischer Bildung, das für Laien nur in Ausnahme-Fällen erreichbar ist, oder eine Intensität des religiösen Lebens, wie sie erfahrungsmäßig nur in kleinen Kreisen heimisch ist. Weiteren Kreisen darf die Notwendigkeit eines persönlichen religiösen Verhältnisses zu Christus jedenfalls nicht um den Preis der Gefährdung des monotheistischen Gottesglaubens gepredigt werden. Der Weg, der damit eingeschlagen würde, würde direkt in den Katholizismus hinein- und zurückführen. Wieder beweist Loisy's Buch die Richtigkeit dieses Urteils und damit zugleich die Bedeutung der richtig gedeuteten Harnackschen These. Sobald nämlich jene besprochene Näherbestimmung des persönlichen religiösen Verhältnisses zu Christus außer Acht gelassen wird, steht prinzipiell nichts mehr der Hereinziehung weiterer Kult-Objekte in die christliche Religiosität im Wege. Dann ist wirklich, wie Loisy behauptet, „der Heiligenkult die natürliche Ergänzung des Kultus Jesu" (S. 173).

Es ist außerordentlich interessant und religionspsychologisch höchst lehrreich, diese Argumentation eines scharfsinnigen und aufgeklärten katholischen Theologen zu Gunsten des Heiligen- und Marienkultus genau ins Auge zu fassen. Denn dem Heiligenkultus schließt sich natürlich der Marienkultus sofort an. „Sieht man von der besonderen Bedeutung seiner Entwicklung ab, so stellt sich der Marienkult unter den gleichen Bedingungen dar, wie der Kult der Heiligen", d. h. also auch er ist „die natürliche Ergänzung des Kultus Jesu". Und in Bezug auf diesen ganzen Jesus-Marien- und Heiligenkultus wird nun behauptet, daß erst er den religiösen Gehalt und die religiöse Bedeutung des Christentums sicherstelle. „Ohne diesen Kult ist das Christentum nur eine Philosophie, eine mystische Philosophie, wenn man will, die den Namen Religion wohl annehmen möchte, aber kein Recht dazu hat, da sie keine bestimmte

religiöse Form behält."

Ist tatsächlich durch die polytheistische Praxis des Katholizismus das Urteil selbst eines Mannes wie Loisy so getrübt, daß er in Gefahr gerät, Sinn und Wesen innerlichster Religiosität vollständig zu verkennen? Ist wirklich die Abgrenzung der Religion gegen die Philosophie nur dadurch möglich, daß man mythologisierende Vorstellungsformen zum Wesen der Religion macht? Vielmehr: Religion ist Leben in und mit Gott; und der Sondercharakter der christlichen Religion beruht demgemäß auf der Eigenart ihres Gottesglaubens. Diese spezifisch-christliche Gestaltung des Gottesglaubens ist durch Jesus Christus, durch seine Gesamterscheinung und Gesamtwirksamkeit, der Menschheit beschafft worden. Die objektive Bedeutung Jesu Christi (der Christus-Person und der Christus-Idee: beides gehört zusammen und bedingt sich gegenseitig) für die christliche Religion ist daher ganz unbezweifelbar. Aber damit ist noch keineswegs die Notwendigkeit einer Beziehung der subjektiven Religiosität auf Jesus Christus für jeden Einzelnen und in jedem einzelnen Fall gegeben; ja wo es zu einer solchen kommt, da soll und darf sie selbst nur Mittel sein für die Gewinnung der völligen Lebensgemeinschaft mit dem wahrhaft geistig-persönlichen Gott des christlichen Glaubens: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott[1]).

---

1) Die Citate aus der Loisyschen Schrift „Evangelium und Kirche" sind der autorisierten Uebersetzung nach der zweiten vermehrten, bisher unveröffentlichten Auflage des Originals entnommen, die München 1904 bei Kirchheim erschienen ist.

Die Lage der systematischen Theologie in der Gegenwart.

Vortrag gehalten in der südhannoverischen Pastoralkonferenz am 5. Oktober 1904

von

Prof. D. **Ferd. Kattenbusch**
in Göttingen[1]).

Die Fassung des Themas ergibt ja wohl sofort, daß es nicht meine Absicht ist, eine Uebersicht über die Gruppierung der einzelnen theologischen Schulen der Gegenwart und über die neuesten wissenschaftlichen Spezialleistungen auf dem Gebiete der systematischen Theologie zu gewähren. Wäre das meine Absicht, so würde ich statt von der Lage, von dem Stande der systematischen Theologie in der Gegenwart reden. Ueber ein derartiges Thema habe ich vor einer Reihe von Jahren einmal in Gießen in einer Pfarrerkonferenz gesprochen und den Vortrag unter dem Titel „Von Schleiermacher zu Ritschl" im Drucke herausgegeben. Als ich diesen Vortrag im vorigen Jahre (1903) in dritter Auflage erscheinen ließ, habe ich in einem Nachtrage die Entwicklung seit Ritschls Ableben kurz charakterisiert. Ich durfte oder mußte mit

1) Ich gebe den Vortrag zum größten Teil wörtlich, wie er gehalten wurde, jedenfalls ist nirgends hier sachlich anderes geboten, als mündlich geschah. Die Debatte, die sich an den Vortrag knüpfte, legte es mir nahe, nicht viel hinzuzufügen. Ich verzichte durchweg auf Zitate, da ich gar nicht mit einzelnen Theologen streite, sondern zusammenzufassen suche, was für die Gegenwart die wesentlichsten Kontroversen bezeichnen dürfte.

Bezug auf diese letzte Phase mich mit wenigen Seiten begnügen. Denn wenn auch in den nun bald fünfzehn Jahren, die seit Ritschls Tod verflossen sind, sich vieles wieder in dem Betriebe der Theologie gewandelt hat, so hat doch die systematische Theologie daran nur wenig Teil gehabt. Soweit auf dem Gebiete der systematischen Theologie literarische Produktion zu Tage getreten ist, hält sie sich noch immer wesentlich auf dem Boden der älteren Schulen, deren jüngste die Ritschlsche war. Die seither aufgetretene neue Schule, die sich selbst als die religionsgeschichtliche bezeichnet, ist noch nicht dazu gelangt, in einer zusammenfassenden Darstellung ihr Verständnis des Christentums oder dessen, was ihr in Sachen der Religion und der Sittlichkeit als Wahrheit erscheint, darzulegen. Sie hat vorerst für die prinzipiellen Fragen mehr nur eine andere Stimmung und Grundintuition unter den Theologen begründet, als wie sie auch in der Ritschlschen Schule herrschte. Man erkennt gewisse Richtlinien der Wege, in welche sie glaubt die systematische Theologie der Zukunft hineinweisen zu sollen, aber sie hat die Wege noch nicht ausgebaut. Das soll nicht im Sinne eines Vorwurfs konstatiert werden. Denn wenn der Anstoß zu einer neuen Gestaltung der Probleme nicht von der systematischen Theologie selbst ausgeht, wie es diesmal der Fall ist, so liegt es in der Natur der Sache, daß erst allmählich zum Bewußtsein kommt, wiefern die Gesamtbetrachtung der religiösen Dinge sich erneuern müsse, falls man jenem Anstoße ernstlich Folge gebe. Es ist für diesmal besonders der mannigfaltige Fortschritt, zumal eine neue Orientierung der geschichtlichen Forschung, wodurch viele dazu gedrängt werden, ehemals zuversichtlich begangene Wege der systematischen Theologie als Irrwege zu beargwöhnen, und mit mehr oder weniger entschiedenem Entschlusse zu verlassen. Ist es bis zur wirklichen Durchführung neuer Wege noch nicht gekommen, so ist es gleichwohl möglich, bereits die Punkte zu erkennen, wo alte und neue Wege sich scheiden wollen. Ja es ist schon jetzt deutlich, um welche Fragen sich der Streit der älteren Schulen und der neuen hauptsächlich und prinzipiell bewegen wird.

Ich bin für meine Person weit davon entfernt, der neuen Schule ohne weiteres Mißtrauen oder gar Antipathie entgegen=

zubringen. Ihre Vertreter sind Männer von so ernstem und treuem Wollen, wie nur die der älteren Schulen es gewesen sind oder zu sein glauben mögen. Wer mitbetroffen gewesen ist von der hämischen, verdächtigenden Weise, wie seiner Zeit die von Ritschl ausgegangene Richtung vielfach aufgenommen wurde, hat auch gewiß mit mir keine Neigung, mit den jetzigen jüngeren Theologen anders als in Ehren die Waffen zu kreuzen. Das lebhafte Selbstgefühl, das die neue Richtung wie jede, die sich von älteren ablöst, vorerst noch vielfach stärker charakterisiert, als im wissenschaftlichen Streit angenehm empfunden wird, die Neigung einzelner, sich die Gedanken der „älteren" möglichst zu vergröbern, was dann eine „Widerlegung" zum Spiel zu machen scheint, darf man übersehen. Je ernstlicher die neue Schule herantritt an die Arbeiten, die ihrer warten, um so sicherer wird sie bemerken, daß auch für sie nicht alle Blütenträume eine Fruchtverheißung einschließen und daß sie nur zu ihrem eigenen inneren Schaden die Einwürfe, die ihr von anderen Seiten her gemacht werden, überhören würde.

Die neue Schule ist so wenig wie eine der früheren von ungefähr aufgekommen. Sie hat ihre zeitgeschichtliche Berechtigung, in gewissem Sinne ihre Notwendigkeit an der gegenwärtigen allgemeinen Lage des wissenschaftlichen Denkens und Fühlens. In ihr konzentriert sich für die Theologie eine Summe von allgemeinen Neigungen und Bedürfnissen des modernen Bewußtseins. Es fragt sich nur, ob sie diesem nicht zu weit entgegenkomme, ob es ihr ganz klar sei, was das bedeutet, was sie aufgegeben habe oder aufzugeben im Begriffe stehe, ob ihr genügend gegenwärtig sei, was die Sache, der auch sie dienen will, erheische. Als die „Sache" kommt doch wohl letztlich das Christentum in Betracht. Die Theologie mag Umschau halten auf allen geistigen Gebieten, sie mag Fühlung suchen mit allen wissenschaftlichen Strömungen, ihr Zentrum muß doch bleiben das Interesse am Christentum als solchem. So wird sie sich auch immer auf die Fragen speziell einlassen müssen, die aus dem Christentum als besonderer Religion erwachsen. Die systematische Theologie hat vor den anderen, historischen Zweigen der Theologie unzweifelhaft die Aufgabe, sich

zuletzt exklusiv mit dem Christentum zu befassen, zu fragen, was es für eine Bewandtnis mit seiner Eigenart habe, welche Gottes- und Weltanschauung es notwendigerweise hege, worin man mit Recht seinen Glauben und seine sittlichen Forderungen erkenne. Sie hat auch die eigentliche Wahrheitsfrage mit Bezug auf das Christentum aufzuwerfen und darf sich gewiß nicht davon dispensieren, die Gewißheitsgründe, auf die es sich in seiner Geschichte bisher gestützt hat, zu hören und in ihrer vielbewährten Kraft auf sich wirken zu lassen. In technischer Form wird sie üblicherweise als Dogmatik, Ethik und Apologetik ausgeführt. Es kann nicht meine Absicht sein, in meinem Vortrage auf die Fülle der Detailfragen der einzelnen Disziplinen einzugehen. Vielmehr muß es mir genügen, einige Grundfragen ins Auge zu fassen. Es ist nicht allein die religionsgeschichtliche Schule, die der systematischen Theologie eine eigentümliche Lage in der Gegenwart bereitet, vielmehr kommen dabei ohne Zweifel noch manche andere Faktoren in Betracht. Die systematische Theologie soll dermalen in einer allgemeinen wissenschaftlichen Atmosphäre solcher Art ihr Werk tun, daß sie jedenfalls wieder tiefer graben muß. Es sind nicht schlechtweg neue Probleme, vor die sie sich gestellt sieht, ältere Probleme sind nur dringlicher und dazu komplizierter geworden, als sie schienen oder waren. Müssen wir zum Teil neue Furchen ziehen, so ist es eine Gefahr, daß nicht nur Unkraut und dürres Holzwerk von dem schärfer einsetzenden Pfluge umgerissen und untergegraben werde, sondern auch gesunde und zur rechten Frucht gehörige Wurzeln. Was zur Zeit an alten Ueberzeugungen besonders bedroht erscheint, möchte ich in der Form vergegenwärtigen, daß ich eine Anzahl von Fragen formuliere, bei deren Beantwortung die vorhandenen oder sich vorbereitenden Gegensätze der Theologie zu erkennen sind. Es sind nicht die einzigen solcher Art, die sich formulieren ließen, aber es sind die einfachsten. Ich selbst antworte auf die ersten fünf, trotz aller Einsprache des sog. modernen Bewußtseins und trotz der angeblichen „Forderungen“ der allgemeinen wissenschaftlichen Entwicklung, mit einem bestimmten Ja, auf die letzte, die sechste, dagegen mit einem Nein. Die Fragen lauten:

1. Hat die systematische Theologie überhaupt noch Berechtigung?
2. Haben wir als Christen von einem Glauben an Jesus Christus zu reden?
3. Nimmt das Christentum eine prinzipielle Sonderstellung in der Religionsgeschichte ein?
4. Kann der Supranaturalismus im Glauben aufrecht erhalten werden?
5. Darf sich das Christentum als absolute Religion betrachten?
6. Dürfen und müssen wir auf neue Propheten hoffen?

Die einzelnen Fragen berühren sich untereinander und sind nicht strikt zu sondern. Aber ich werde versuchen, sie so untereinander abzugrenzen, daß ich mich in der Erörterung nicht wiederhole.

1.

So oft ich in den letzten Jahren mich wieder anschickte, meinen Cyklus systematischer Vorlesungen zu beginnen, wurde ich von dem drückenden Gefühle beschlichen, daß ich an eine Arbeit heranträte, die kaum jemandem noch, wenigstens in den weiteren Kreisen, zu Dank unternommen werde. Bei den Studenten war es noch am ehesten anders bestellt, aber auch da nicht überall. Ich denke an die geistig regsamen, wissenschaftlich interessierten Studenten. Wenn der Systematiker sie in seine Vorlesungen bekommt, sind sie ja nicht mehr so „unschuldig“, wie der Exeget und Kirchenhistoriker sie in seinen Hörsaal eintreten sieht. Vielmehr haben sie die Methode und die Früchte moderner historischer Forschung besonders über die Bibel kennen gelernt und, wenn sie Lehrer gehabt, wie sie sein sollen, wie die Universität sie sich wünscht, lebendig von ihrer Sache erfüllte, nicht bloß gelehrte, sondern auch darstellungsfähige, didaktisch treffsichere, so hat die moderne Forschung kräftigen Eindruck auf sie gemacht, Kopf und Herz ihnen warm gemacht. Das alles ist nicht etwas, was ich beklage, was ich anders wünschte, sondern das ist gegenwärtig einfach das Normale, nicht bloß etwas Unvermeidliches, sondern etwas Gutes. Denn was alles man an den Resultaten, die die

moderne historische Forschung, im einzelnen ja uneinheitlich genug, gezeitigt hat, unzulänglich, sachlich nicht zutreffend, ja selbst verwirrend finden mag, — diese Forschung selbst ist berechtigt, und ihre Fehler wird sie selbst erkennen und auch überwinden. Was aber die Studenten betrifft, so müssen sie eben hindurch durch die Fährnisse des modernen geistigen Lebens, auch der modernen Bibel-, Kirchen- und Dogmengeschichtswissenschaft. Die Universität ist keine Kinderstube und die evangelische Kirche kann keine Pfarrer brauchen, die in der Kinderstube festgehalten worden. Für die katholische Kirche mag es das richtige sein, daß sie ihre Theologie und ihre auf das geistliche Amt sich vorbereitenden Jünglinge absperrt gegen die moderne Forschung, für unsere Kirche taugt es nicht.

Aber nun komme ich auf diejenige Wirkung insonderheit der heutigen Geschichtswissenschaft auf die jugendlichen Gemüter nicht nur, nein die weitesten Kreise, die mir eine Frage aufgibt, ich meine den eigentümlich scharfen, eigenwilligen Subjektivismus der religiösen Stimmung, der aus jener Wissenschaft resultiert. Die systematische Theologie stößt allenthalben darauf, und es fragt sich, ob sie ihn zu bejahen hat, was dann letztlich zur Folge haben müßte, daß sie höchstens in sehr eingeschränkter Form sich behaupten könnte. Viele meinen ja schon, daß sie sich im wesentlichen in Religionsphilosophie umwandeln müsse, mit einem Anhange von sehr unbestimmter, möglichst viel freilassender besonderer christlicher Glaubens- und Sittenlehre. Viele denken, daß die systematische Theologie am besten überhaupt abgetan würde, zumal die Dogmatik. Ja die Parole „keine Dogmen mehr“ ist vielleicht die allerpopulärste in der Gegenwart, bei Laien nicht nur, sondern auch bei der Mehrzahl junger Theologen.

Wie ist dieser Subjektivismus bedingt? Es wirken da eine Reihe von Faktoren zusammen, die durch die moderne historische Theologie nur noch verstärkt worden sind. Ganz im allgemeinen herrscht ein durchaus anerkennenswertes Verlangen nach Selbständigkeit in Dingen der religiösen Ueberzeugung. Unter dem Dogma stellt man sich eine aus alter Vergangenheit herüberragende unverständliche, unvernünftig gewordene Summe von Formeln vor,

die kein Denkender freiwillig übernehmen würde, die die Kirche mit ihrer Autorität und besonders über die Prediger in Anspruch genommenen Zwangsgewalt stütze, die Kirche, die doch im Sinne der Reformation eine solche Autorität und Zwangsgewalt gar nicht besitze, die sich in ihren Symbolen zum eigenen Schaden Fesseln geschaffen habe, von denen sie sich unter der Einwirkung einer juristischen, nicht religiösen Auffassung der Bedeutung dieser Formeln nur nicht frei zu machen wisse. Die jungen Theologen haben vielfach den Eindruck, als ob sie, um für das Dogma zugänglich zu werden, einfach vergessen müßten, was sie zuvor gelernt, und sträuben sich dawider als gegen ein unsittliches sacrificium intellectus. Aber das alles ist das wenigste, denn es ist nicht schwer, klar zu machen, daß man sich da unter dem Dogma mehr einen Popanz zurechtmache, als daß man es richtig auffaßte. Gewiß, es gibt eine Auffassung des Dogmas auch in der evangelischen Kirche, die knechtend mindestens auf das wissenschaftliche, wenn nicht das religiöse Gewissen wirkt, eine katholische Auffassung, die jedoch nicht die Herrschaft unter uns hat, auch bei den meisten Kirchenregimenten nicht. Die Gebundenheit, die die Dogmatik tatsächlich hat, ist keine andere als die jeder Wissenschaft, nämlich durch ihre Sache, hier das religiöse Objekt des Christentums, das Evangelium. Verstehen wir die Bekenntnisse als wirkliche „Bekenntnisse“, lebendige Glaubensbezeugungen, so werden sie uns helfen, den Weg zum Evangelium zu finden. Freilich, wem das Evangelium nichts gilt, kann nicht wohl Dogmatiker sein, aber ungefähr so wie derjenige, der das Sonnenlicht nicht beobachten will, nicht wohl Optiker sein kann. Die Dogmatik ist die Wissenschaft des sich am Evangelium entzündenden G l a u b e n s unter uns.

Aber nun kommt weiter eine Auffassung des Evangeliums in Betracht, die da meint, es könne eben in keinem guten Sinne ein Dogma, eine den Christen innerlich leitende und bestimmende Lehre geben. Der Glaube im Sinne des Evangeliums habe überhaupt nicht Gedanken zu seinem Elemente, sondern Gefühle, Erlebnisse, Erfahrungen, und diese spotteten, als religiöse, jeder begrifflichen Ausdeutung, hätten ihre verborgenen, unmittelbaren Quellen in

Gott und verlören ihre Frische, ihre Wucht, wenn man sie zu Gedanken verarbeite, gar systematisiere. Das ist eine Auffassung, die letztlich zusammenhängt mit der durch Schleiermacher angebahnten Regeneration des Religionsverständnisses. Sie in ihre einzelnen Gestaltungen zu verfolgen, geht hier nicht an. Sie tritt auf als Neigung zur Mystik und als kräftige Betonung des Charakters des Christentums als persönliches Leben, als eine Erfüllung des Gemüts und Willens, woraus ein neuer Mensch entstehe. Ihr schlechthin zu widersprechen, geht natürlich nicht an. Gott sei Dank, daß die Theologie zu der Erkenntnis vorgedrungen ist, daß das Dogma, die Lehre, nicht ein und alles für den Christen ist. Aber zwischen diesem Extrem, welches doch eigentlich selbst der harten, spröden Orthodoxie des 17. Jahrhunderts zu Unrecht schuldgegeben wird, und dem umgekehrten, daß Lehre gar nichts bedeute, den Christen bloß hindere und schädige, liegt noch eine Mitte, die auch Schleiermacher nicht hat ins Unrecht setzen wollen. Ich denke bei diesen extremen Gegnern aller Doktrin, diesen ich möchte fast sagen Fanatikern der Parole „los von der Reflexion, von den Ideen, von den Formeln" z. B. an Johannes Müller und seine „Blätter zur Pflege des persönlichen Lebens". So sehr ich diesen Mann in seinem Ernste zu schätzen weiß, so ist mir doch klar, daß er über die wirkliche Art, wie im Sinne des Christentums Leben entsteht und Charaktere oder „Persönlichkeiten" geboren werden, sehr unzulängliche Vorstellungen hegt. Nirgends gebiert sich wirkliches, echtes Geistwesen, eine lebendige Beziehung zwischen Geistern, auch zwischen dem Menschengeist und dem Gottesgeist, zwischen der Einzelseele und Christus, anders als durch Vermittlung von faßbaren Erkenntnissen. Ohne solche kommt es nur zu stumpfen, unfruchtbaren Eindrücken, vagen, haltlosen Stimmungen, höchstens zu kräftig ausgebildeten Idiosynkrasien. Personleben entsteht nicht wie die Vegetation, ob man auch das Erdreich, in welches der Geist eingepflanzt werden soll, Christus oder Gott nennt. Das weiß die Mehrzahl der Historiker unter uns auch sehr wohl.

Aber die historische Kunst der Gegenwart hat nun wieder von einer neuen Seite eine Abneigung gegen die systematische

Theologie erzeugt. Sie operiert heutiges Tags mit so vielen und feinen Mitteln, sie hat so mannigfaltige Gedankenformen bereitgestellt, um das Leben der Vergangenheit zu schildern und das der Gegenwart zu verstehen, daß es ihr wie eine Art von Grausamkeit, von Barbarei, erscheint, die festen Linien eines einheitlichen Gedankengefüges in den geistigen Horizont der Menschheit hineinzuzeichnen. Wenn etwas, meint sie, aus der Geschichte zu lernen sei, so sei es dies, daß alles Personleben den Charakter des Einzelfalls habe, daß kein Individuum dem andern gleich sei, daß auch der reichste, stärkste Mensch voller Widersprüche sei, ja daß die Verbindung von Widersprüchen das eigentliche Geheimnis der Größe sei, daß wer dem „ausgeklügelten Buche“ gleiche, kaum mehr als eine Puppe bedeute, daß daher gerade die Theologie, die Lehre von der Religion, dem Persönlichsten, keine Schablone schaffen dürfe, nach der sich die Persönlichkeiten richten sollten. Wie unerschöpflich mannigfaltig erscheint heute dem Kirchenhistoriker die Reihe der christlichen Individualitäten! In der Fülle der Gesichte, die ihn umringt, erscheint der Systematiker, der vergleichen und abwägen und gar zensurieren will, wie der trockene Schleicher, der nur zu stören und zu ärgern vermag. Mit hochgesteigerter Feinfühligkeit sucht die heutige Forschung auch den Männern der heiligen Geschichte durch Beseitigung alles Schematischen, alles Konventionellen, wie es seiner Natur nach das Dogma, die lehrhafte Formel, in sich berge, erst ihre Wirklichkeit im Bilde wieder zu verschaffen. Vor allem gilt dieses Bemühen für Jesus. Immer habe die Theorie ihn nur gemeistert, alle Theologie, alles Dogma, alle Formel müsse von ihm weichen, wenn er in seiner wundersamen erhabenen Größe solle erfaßt werden. In der Tat, wie die heutige Historie Jesus darstellt, wird er zu einer Gestalt, die sich jeder Formel zu entziehen scheint. Das Leidige ist nur, daß jeder Historiker ihn anders schildert. Wieviele „Auffassungen“ treten uns nicht heute von ihm entgegen, von dem weichen, zarten Rabbi an, den Renan schilderte, zu dem hellenisch abgeklärten, innerlich gleichmütigen, vergeistigten Manne, den D. Fr. Strauß in ihm erkannte, zu dem schwerflüssigen, undurchdringlichen Ekstatiker und Enthusiasten des nahen Gottesreichs, dem tapferen,

so gütigen wie herben Proletarierkönig, dem bloßen, schlichten, freien Gotteskinde, wie die einen mehr so, die anderen mehr so ihn neuerdings schildern! Was soll und kann da die Dogmatik noch aus seinem Evangelium machen? In der Tat meint z. B. Wernle, die Theologie habe eigentlich keine höhere Aufgabe dermalen, als die Christenheit und die Menschheit endlich von sich selber zu befreien. Mit Vorliebe wird Jesus selbst als „Laie" charakterisiert. Wie er nichts von der Theologie seiner Zeit gehalten habe, so lasse er auch uns, wenn wir erst an ihn herankämen, ganz gleichgültig werden gegen jedes Dogma.

Ich meine, daß wir das alles ruhig auf uns wirken lassen können und doch nicht den Schluß zu ziehen brauchen, daß die systematische Theologie nichts heilsames zu bieten vermöge! Ja, wenn wir uns damit begnügen wollen, die Geschichte wie eine Art von bloßer religiöser Gemäldegalerie zu betrachten, mit ästhetischer Freude alles Originelle genießend, auch das Kleine neben dem Großen in seiner Eigenart würdigend, so mag es schon recht sein, daß der Systematiker nur stören kann. Allein wenn noch etwas daran ist, daß wir aus der Geschichte, ich rede gleich von Jesus, selbst etwas über Gott und unser Leben lernen können, so zwar daß immer noch eine Gemeinde von Jesusjüngern bestehen kann, eine Gemeinde solcher, die durch Jesus zu einem und demselben Gotte geführt sind, die sich kraft ihrer Beziehung auf Jesus in ihrem Glauben begegnen, so muß sich doch wohl ausmitteln lassen, was die Christen denn als solche im Glauben einigt.

Oder sollte das, wenn man denn überhaupt einer systematischen Lehre von Gott, der Gestaltung einer christlichen Gottes- und Weltanschauung, irgendwie ein Recht und einen Wert zugestehen will, das Hindernis einer Verständigung zwischen Historikern und Systematikern sein, daß letztere noch meist nicht bloß von einer Theologie, sondern auch von einer Christologie und Soteriologie sprechen, von einem Glauben nicht nur an Gott, sondern auch an Jesus Christus, daß sie gar einen solchen Glauben zum Ausgangspunkt der „Dogmatik" nehmen, während die Historiker urteilen, daß das keinesfalls möglich sei?

2.

Ich komme damit zu der zweiten der Fragen, die ich aufwarf, einer Frage, an der sich die Geister wohl praktisch zu scheiden beginnen. Lassen Sie mich anknüpfen bei den Ausführungen von Wernle, der mit besonderer Lebhaftigkeit seine Empfindungen äußert und in dem ich eine sehr edele Kraft der modernen Theologie erkenne. Er gehört zu denjenigen, die bei schärfster Kritik der Quellen doch keineswegs skeptisch geworden sind gegen die Möglichkeit, aus unseren Evangelien noch eine deutliche Vorstellung von dem wirklichen historischen Jesus zu gewinnen. Er ist auch keiner von denen, die es im Grunde unwürdig finden, daß wir Leute des zwanzigsten Jahrhunderts uns noch durch einen „alten Wanderprediger in Galiläa" sollten beeinflussen oder gar bestimmen lassen. Er hält persönlich mit warmer herzlicher Begeisterung zu Jesu. Also da mögen wir ganz sine ira et studio die Frage aufwerfen, was uns Jesus dermalen noch bedeuten könne.

In seiner neuesten Schrift „Die Quellen des Lebens Jesu", mit der die neuen „Religionsgeschichtlichen Volksbücher" eingeleitet sind, meint Wernle zum Schlusse, ohne daß ich dabei sogleich widersprechen möchte: „Wenn wir mit der Frage, wer war Jesus? an die Geschichte herantreten, wollen wir zu allererst wissen, was hat dieser Mann gehofft, geglaubt, geliebt? was hat ihm der Name Gott bedeutet? wie sah er den Menschen und seine Kräfte an? mit welcher Stimmung schaute er dem Weltgetriebe zu, welches Menschheitsideal erfüllte seine Seele, wonach taxiert er den Wert des Menschen, gut und böse, Sünde und Pflicht?" Da sagt er dann: „Es ist wundervoll, wie in allen diesen Punkten die großen Reden der Spruchsammlung uns dieselbe Antwort geben, wie die Gesprächsworte bei Markus und die Gleichnisse, die nur Lukas oder nur Matthäus hat. Und immer sind es klare, bestimmte Antworten, einfach, ungesucht, aus der Tiefe des Gemüts, nicht der Verstandeslogik geschöpft. Und an dem Hauptpunkt: worauf kommt es an vor Gott? was entscheidet über Himmel und Hölle? können wir die Probe machen, daß eine tiefgreifende Veränderung der Jüngergedanken die geschichtliche Treue

nicht zu stören vermochte. Für alle Verfasser und Sammler von Evangelienschriften seit der ältesten Zeit ist der Glaube an Jesus den Messias das erste, was Christen und Nichtchristen trennt, die Grundvoraussetzung für alle folgenden Forderungen. Aber sie haben das erst in die Worte Jesu zurückgetragen. In diesen kommt es auf das Gottvertrauen, die Herzensreinheit, die Barmherzigkeit, die Demut, die Versöhnlichkeit, die Sehnsucht, darauf und nichts anderes an. Das ist Gottes Wille, wie ihn die Bergpredigt zusammenfaßt; wer ihn tut, ist Jesu Mutter und Schwester und Bruder. Und wenn die Christenheit jahrtausendelang das vergessen hat, was ihr Meister zuerst und vor allem wollte, heute leuchtet es uns aus den Evangelien wieder so klar und wunderbar entgegen, als wäre die Sonne eben erst aufgegangen und vertriebe durch ihre siegreichen Strahlen alle Gespenster und Schatten der Nacht. Wenn uns dann daneben an diesem Manne manches rätselhaft ist und bleibt, so schreckt uns das nicht ab, wir können es verstehen, daß es so sein muß. Wir ahnen es, daß die Seele, von der dies große, wunderbare Neue zum erstenmal Besitz ergriff, damit es durch sie eine die Menschheit erlösende Macht werde, von ganz anderen Stimmungen und Erregungen erfaßt sein mußte, als der Durchschnitt von uns anderen kleinen Menschen, daß hier, auf dem Höhepunkt der Geschichte, aus der Berührung Gottes mit der Menschheit, des Ewigen mit der Vergänglichkeit Geheimnisse, Wunder, übermenschliche Berufsgedanken aufleuchten mußten, die, in das vorübergehende Gewand zeitlicher jüdischer Vorstellungen und Worte gekleidet, uns vielfach bizarr und fremd anmuten. Selbst das können wir verstehen, daß gerade dieses Geheimnis einer schöpferischen Offenbarungsperson zur größten Gemeinschaft stiftenden Kraft geworden ist, daß der Glaube an Jesus die Kirche gründete. Aber für uns heute kommt das alles erst in zweiter Linie, erst zuletzt in Betracht: die wir, der Christologie satt bis zum Ueberdruß, nach Gott Verlangen tragen. Je mehr wir in der Ueberlieferung uns Jesus selber nähern, desto mehr tritt alles Dogmatische und Theologische zurück; wir schauen einen Menschen, der durch sein klares Wort uns selber, die Welt, Gott, vor allem recht verstehen hilft, und der in den

Nöten und Kämpfen der Gegenwart als der treueste Freund und Führer mit uns geht, auf den wir uns getrost verlassen dürfen".

Wenn der moderne Historiker uns so vieles von Jesus lassen will, reicht das nicht vollkommen? Ist es nicht wirklich die Hauptsache, daß wir durch Jesus zu Gott kommen, ist es nicht wirklich zuletzt gleichgültig, wie wir etwa seine Person selbst ansehen? Ist es nicht wahr, daß wir eigentlich nur nach Gott verlangen? Und Wernle konzediert ja doch willig einen Hintergrund der Person Christi, den wir nicht durchdringen könnten. Er redet ausdrücklich von einer „Berührung Gottes mit der Menschheit" in ihm, nennt ihn eine „schöpferische Offenbarungsperson". Also scheint es wirklich nur ein ganz spezifisches Dogma zu sein, das er perhorresziert, die solenne kirchliche Christologie und Soteriologie. Aus dem größeren Werke „Die Anfänge unserer Religion" können wir entnehmen, daß er in der Tat besonders an das reformatorisch protestantische Dogma denkt. Wenn man aber früher da, wo man dieses Dogma von Christus ablehnte, glaubte genügend gedeckt zu sein, indem man sich auf das Neue Testament berief, so hat gerade er mit dazu beigetragen, zu erkennen, daß man so leichterhand vom kirchlichen Dogma nicht loskomme. In gewisser Weise ist durch die moderne Bibelforschung die alte orthodoxe Theologie mit ihrer Zuversicht, gerade mit ihrem Dogma in der Bibel zu stehen, wieder zu Ehren gebracht worden. Während die sog. wissenschaftliche Theologie lange Zeit einfach unterschied zwischen Kirchenlehre und biblischer Lehre, so gilt jetzt für ziemlich ausgemacht, daß die kirchliche Lehre sich mit gutem Rechte auf die Bibel stützen könne, natürlich nicht in jedem Detail, in ihren spezifischen Begriffsformen, aber in allem Wesentlichen, in dem sachlich für sie Charakteristischen, daß Jesus ein vom Himmel gekommenes, präexistierendes Wesen war, das als Mensch in einer ihm fremden Form lebte, einer Form, die es nur annahm, um anstatt der Menschen das sühnende Opfer an Gott zu erbringen, ohne welches für die Menschen kein Heil zu gewinnen war und wäre. Man spricht jetzt — gerade Wernle tut es mit besonderem Nachdruck — von all diesen Gedanken nicht mehr nur als kirchlichem Dogma, sondern als paulinisch-johan-

neischem und glaubt damit den letzten Schaden, an dem der Glaube vieler Christen noch kranke und von dem uns die moderne Bibelforschung frei machen könne, aufgedeckt zu haben. Das Messiastum Jesu und zumal, was Paulus und Johannes daraus alles gemacht, daran alles an Spekulation geknüpft, sei etwas Sekundäres, vielleicht nicht in jedem Sinne von Jesu selbst historisch Abzulösendes, dann aber bei ihm letztlich nur das Widerspruchsvolle, bloß Individuelle, für uns jedenfalls Gleichgültige. Ich kann das, was Wernle in seiner Weise zum Ausdruck bringt — andere moderne Bibelforscher machen es ja einigermaßen anders, die Farbenmischung in den einzelnen modernen Christusbildern darf ich hier auf sich beruhen lassen — ich kann Wernles und überhaupt die moderne Wertung der Person Christi etwa in zwei Thesen zusammenfassen. Die eine lautet: man muß, wenn man von dem Manne des Neuen Testaments etwas für die Gegenwart noch haben soll, unterscheiden zwischen dem historischen Jesus von Nazaret und dem bereits dogmatisierten Jesus Christus der Apostel und überhaupt der eigentlichen urchristlichen Missionspredigt. Ferner: Der wirkliche historische Jesus war ein religiöses Genie, dies durch und durch, aber auch nicht mehr. Diejenigen, denen er es antut, die er für sich gewinnt, die durch ihn an seinen Gott als lebendigen ewigen Gott glauben lernen, urteilen nachträglich, er sei eine Gabe eben dieses Gottes an uns gewesen und in diesem Sinne auch eine „Offenbarungsperson". Aber damit wird er doch nicht selbst zum Objekt unseres Glaubens, sondern bleibt das geniale erste und mächtigste Subjekt desselben. Er ist ein Prophet. Der Messiasgedanke, der sich, strittig unter welchen nächsten Umständen, mit seiner Person verknüpft hat, ist ein Mythologem, welches einmal den Menschen Dienste getan hat, aber jetzt nicht mehr tut. Soll und muß man für den wirklichen Jesus eine Stelle in der Dogmatik ausmachen, so hat man nur etwa noch ein Recht, altdogmatisch geredet, ihn oder die Verkündigung, die Erzählung von ihm als ein „Gnadenmittel" zu rubrizieren, nicht so, wie Luther ihn als das personifizierte „Wort Gottes" an uns dachte und die Predigt von ihm schlechthin als „das Gna-

denmittel", das Mittel um Glauben zu wecken, aber immerhin als eines neben anderen und vielleicht als das noch immer wirkungsvollste. In gewissem Maße möge man dauernd sagen, daß Gott „in" Jesu gefunden werde, der Gedanke, daß er „durch Jesus", gar „um Jesu willen" uns der Vater im Himmel sei, habe keinen Sinn mehr.

Ich kann in einem Vortrage nicht vollständig darlegen, warum ich durchaus Zweifel hege, daß man durch den bloßen gläubigen Jesus zu festem, innerlich gewissem, standhaltendem Glauben an den Gott, von dem er redet, gelange. War Jesus nur ein Sucher wie wir, nur eben der Genius, der mit kühnem Wagen einen Pfad beschritten, den niemand vor ihm bemerkt, den unscheinbarsten, so meint man das ja wohl, und doch einen, der, einmal aufgezeigt, uns unwillkürlich lockt und ladet, einen so kurzen, wohl zunächst als steil erscheinenden, dann doch so „leichten", so gangbaren, den des einfachen Vertrauens, der kindlichen Hingabe an den „Vater", so müssen wir voraussetzen, daß sein Evangelium als Lehre uns unmittelbar durch sich selbst überzeugt und gewinnt, d. h. uns in die Situation bringt, glauben zu „müssen", auch in voller Selbstbesinnung glauben zu können. Ist Jesu „Lehre" nicht von dieser Art — und sie wird uns in der Tat nicht etwa, einmal „verstanden", zu einer „Selbstverständlichkeit", zu einer „Vernunftwahrheit" (Kantisch geredet) —, so könnte es nur eine Art Suggestion sein, die er durch sein mächtiges Wesen auf uns ausübte, gewissermaßen eine Ueberrumpelung unseres Gemüts, dem nicht Zeit gelassen würde, seine Zweifel geltend zu machen, das in seligem Vergessen seiner Nöte sich ihm erschlösse und von seiner Zuversicht, ob sie guten Grund habe oder nicht, sich erfüllen ließe. Aber wer möchte sich den Glauben an Gottes Liebe im Ernste vorstellen als verbunden mit der Aufforderung, die Wirklichkeiten seines Herzens nur zu vergessen?

Auch ich sehe — wer sähe es nicht? — daß die Predigt von dem, den die Christenheit ihren „Herrn" nennt, lange Zeit einseitige, bloß spekulative Bahnen eingeschlagen hat. Ich kann mich so ausdrücken, daß ich sage, der wirkliche menschliche Jesus sei

bis auf Luther, und dann auch wieder für lange Zeit in der evangelischen Kirche, hinter dem göttlichen Christus ganz verschwunden gewesen. Man redete in der Dogmatik ja nicht nur von der Gottheit, sondern auch von der Menschheit Jesu Christi, aber in abstrakten, allgemeinen, unpersönlichen Merkmalen. Es ist der Segen der modernen Bibelforschung, daß die Menschheit Jesu Christi wieder zur konkreten Anschauung geworden ist, daß der Mensch Jesus von Nazaret wieder zu seinem Rechte gebracht ist. Wir wollen es als unvermeidlich ohne Murren mit in den Kauf nehmen, daß bei den Versuchen der Schilderung dieses Jesus soviel Subjektives sich überall mit einmischt. Der Herr wäre kein wirklicher Mensch gewesen, wenn er nicht als solcher historisch-individuelles Gepräge gehabt, und er wäre nicht einmal ein großer, geschweige ein wunderbarer, ein „besonderer" Mensch gewesen, wie die moderne Historie ihn ernstlich zu erfassen sich bemüht, wenn er sich nicht in jedem Auge irgendwie anders spiegelte, wenn nicht über gar vieles im Detail in der Ueberlieferung hin und her zu streiten wäre, ob und wie es sich füge zu einem lebendigen Bilde von ihm. Aber wir haben es dermalen nur mit dem Widerspiel der alten Christologie zu tun. Zu wirklicher Macht über die Geschichte ist Jesus nur als der Christus gelangt. Sollte das ein Quidproquo der Geschichte sein, eine Art von Akkommodation Gottes an die Menschen der ersten Periode, in der er für das Evangelium Gläubige warb? Sollten wir jetzt in der zweiten, der modernen Periode, soviel stärker im Innern, soviel besser zum Glauben vorbereitet sein, daß wir ohne tiefere Beschwer Jesu nur dankbar und einfach „nachglauben" könnten? Ich meine vielmehr, es heiße deutlich einen Fehler machen, wenn man jetzt bei der Frage nach der Bedeutung des Mannes des Neuen Testaments den Christus einfach streiche. Mir scheint, daß die Gleichung, die sich in der Bezeichnung dieses Mannes als „Jesus Christus" darbietet, aufrecht erhalten bleiben muß, aber so, daß man nicht mehr bloß sagt: Jesus von Nazaret war *der Christus*, sondern ganz ebenso umgekehrt: der Christus ist niemand und nichts als *Jesus von Nazaret*. Die Dogmatik darf das alte christologische Problem nicht einfach fallen lassen, hat es

aber mit neuen Mitteln zu bearbeiten. Wenn Wernle bezeugt, daß „wir“, d. h. er und ein gewiß nicht zu unterschätzender Bruchteil treugesinnter Christen unter uns, „aller“ Christologie „satt bis zum Ueberdruß“ seien, so könnte ich, wenn ich es liebte, ebenso impulsiv meine Gefühle zu äußern, wahrscheinlich mit ganz der gleichen Berechtigung im Namen vieler bezeugen, daß „wir“ den vielen „Auffassungen“ Jesu auch nicht gerade mit lauter Bewunderung und besonderem Verlangen nach „mehr“ gegenüberstünden und uns wohl fragten, ob es nicht Lohnenderes für uns gebe, als oft recht flüchtige Phantasien über den Jesus der „Geschichte“ zur Kenntnis zu nehmen. Wir würden uns und der Sache des Glaubens doch schaden, wenn wir dieser ablehnenden Stimmung ernstlich Einfluß auf uns gestatten wollten. Wir müssen, um dem Christus zu seinem Rechte unter uns zu verhelfen, auch den Jesus wieder ins Auge fassen, ja uns darauf besinnen, daß die Theologie, die Dogmatik, ihm noch viel schuldig ist und es noch erst lernen muß, ihn auch „historisch“ zu würdigen. Ich halte an der Zuversicht fest, daß unsere Historiker auch wieder lernen werden, den Christusgedanken anders als nur eine Verlegenheit mit Bezug auf Jesus zu verstehen.

Schon seit Luther könnte die Dogmatik darauf aufmerksam sein, daß es nicht nur gelte, Jesus durch den Christusgedanken zu beleuchten, sondern auch diesen letzteren dadurch in seiner eigentlichen Wahrheit zu erfassen, daß ihm sein konkreter Inhalt durch die historische Person Jesu gesichert wird. Wer und was der „Christus“ sei, das haben wir, seit Jesus als der Christus unter uns erschienen ist, es in Anspruch genommen hat, der wirkliche und rechte Christus zu sein, an ihm und seiner geistig verständlichen Art zu erkennen. Aber wir haben auch umgekehrt uns vorzuhalten, daß Jesu „Art“ durch den Christusgedanken über die bloß menschliche Sphäre hinausgerückt werde, mit Gottes Art und Wesen in Gleichung und Zusammenhang gebracht werde. Luther redet einmal davon, unter der bloßen Idee der „Gottheit“ werde der Herr uns zum „Gespenst“, zu einem bloßen Scheinwesen. Unter der bloßen Idee der „Menschheit“ werde er aber nicht weniger zum „Gespenst“, mit ihr allein erreiche man auch

nicht die in ihm uns entgegentretende Realität. Erst als „Gottmensch" sei er in seiner Wirklichkeit erfaßt. Luther hat es sehr oft versucht, verständlich zu machen, daß man Gottheit und Menschheit in dem Manne des Neuen Testamentes nicht einfach zu addieren habe, sondern daß wir bei ihm Gottheit und Menschheit in einem und demselben Eindrucke erfassen könnten. Gewiß hat er mit seinem theologischen Denken diese Aufgabe nicht einfach und restlos gelöst. Aber ich sehe kein Heil darin, daß man jetzt im Namen der Historie die Aufgabe überhaupt negiert und gar belächelt. Es ist eine Aufgabe, die der historische Jesus selbst uns hinterlassen hat. Er hat es, indem er sich als den Christus, sei es auch nur zurückhaltend und scheu, ergriff oder vielmehr begriff, in seinem persönlichen Selbstempfinden vermocht, irdische und überirdische, menschliche und gottheitliche Momente zu lebendiger, naturhafter und sittlicher Wahrheit zu vereinen und in sich auszugleichen.

Es ist doch nicht nur ein langer wundersamer Traum und Wahn der Christenheit gewesen, wenn sie gemeint hat zu erkennen, daß in der Person Jesu ihr der Gott, von dem er rede, selbst begegnet sei, Glauben erweckend in einem Abbilde seines Wesens sich zeige. Das kann nicht umgesetzt werden, wie Wernle es andeutet, in den Gedanken, daß Jesus eine „schöpferische Offenbarungsperson" gewesen. Gerade dem bloß „Schöpferischen" an ihm wäre zu mißtrauen. Es steht auch nicht so, daß wir a parte post urteilen lernten, Jesus sei von Gott „geschenkt", sei von ihm unter den Menschen erweckt, habe also „Vollmacht" gehabt, von Gott zu reden wie er rede. Daß das ein nachträgliches Urteil sei, ein Urteil, das im Glauben erreicht werde, nicht ihn bedinge, hieße nach der bezeugten Empfindung aller derer, die wir als „starke Helden" im Christenglauben kennen und auf die mit zu achten doch gerade auch dem Historiker nahe liegen muß, die Sache auf den Kopf stellen. Und wir können es nur zu sehr empfinden, daß es nicht möglich ist, auf die bloße eigene „Autorität" Jesu hin, auch nicht auf die wahrlich ergreifende und erwärmende Macht seines „Vorbildes" hin ohne weiteres mit an seinen Gott zu glauben, uns mit ihm zu seinem Gotte zu stellen.

Wir lernen es freilich durch ihn, und niemals anders als durch ihn, an einen lebendigen Gott unseres Heiles zu glauben, aber nur vermöge dessen, daß er dasjenige in uns in einer Weise, die wir für Wahrheit erklären müssen, überwindet, was uns tatsächlich gerade von seinem Gott scheidet und weil es uns von ihm trennt, auch immer wieder in Zweifel stürzt: Todesgefühl und Schuldbewußtsein. Kann der historische Jesus das — er kann es nur, wenn er der Christus war, und deshalb der Tod nicht das letzte, was ihm in seiner „Historie" widerfuhr —, versetzt er uns nicht bloß in einen geistigen Rausch, sondern läßt er uns ganz nüchtern und erweckt uns doch in persönlicher Bürgschaft den Glauben, daß er uns Gott in lebendiger Wirklichkeit offenbare als den, der der Sünden nicht gedenke und dem Tode wehre, daß er uns behalte, so wird man auch als einer, der historische Bibelforschung als eine unbedingte Aufgabe anerkennt, dabei bleiben, daß es im Christentum gelte und recht sei, „an Jesus Christus" zu glauben.

3.

Die dritte Frage, die uns beschäftigen soll, hängt mit der zweiten enge zusammen, aber sie führt uns schon aus dem Rahmen der bloßen Theologie hinaus in den größeren Gesichtskreis der allgemeinen Religionswissenschaft, speziell der fast über Nacht unter uns aufgeblühten und zu einem wichtigen Faktor auch des theologischen Denkens gewordenen vergleichenden Religionsgeschichte. Wird der Gedanke, daß wir an Jesus mehr hätten als gemeinhin an einem „Religionsstifter", daß er nicht ausreichend gewürdigt werde, wenn er als Genie, sei es auch das höchste, in der Geschichte der Religion vergegenwärtigt werde, sich noch behaupten lassen, wenn wir der anderen führenden Geister auf diesem Gebiete gedenken? Geht es an, ihm und mit ihm dem Christentume eine prinzipielle Sonderstellung in der Religionsgeschichte zu vindizieren, oder empfinden wir nicht bald, daß es unwürdig gerade von seinem Gotte denken heiße, wenn wir uns vorstellen, er habe sich in dem Geschichtszusammenhange des Alten und Neuen Testaments in ganz einzigartiger Weise, ja hier in dem Messias Jesus noch

einmal in gewisser Weise exklusiv offenbart und der Menschen zu ihrem Heile sich angenommen?

Ich kann hier bei einem andern modernen Theologen anknüpfen. Der Pariser Professor Jean Reville hat ein Buch erscheinen lassen, das in der deutschen Uebersetzung den Titel führt: „Modernes Christentum". Er schildert dieses Christentum als eine weitverbreitete, ihres guten Rechts längst bewußt gewordene Umprägung des alten, speziell des evangelischen Christentums. Er sieht in ihm eine durch die Erweiterung der sittlichen, besonders der sozialen Erfahrung mit Notwendigkeit produzierte Erweichung und Befreiung des historischen Evangeliums, zumal auch nach der Richtung, daß man jetzt nicht mehr den historischen Bringer des Evangeliums, sondern nur noch die Prinzipien, die er vertreten, als heilsmittlerisch ansehe. Er schreibt (S. 84 f.): „Darin stimmen sie (die modernen Christen) alle überein, daß der Heilswert des Evangeliums . . . von den Vorstellungen, die man sich über das Wesen der Persönlichkeit Jesu macht, unberührt bleibt. Unsere innere Zustimmung zu der religiösen und sittlichen Lehre Jesu ist ja nicht das Resultat des Bildes, das wir uns von Jesus machen . . . . Nicht weil Jesus der Messias gewesen wäre oder ein mit allerhand wunderbaren Kräften begabtes überirdisches Wesen . . . ist sein Evangelium in unseren Augen die beste Waffe im Kampfe gegen die Sünde, sondern weil die Erfahrung . . . . uns lehrt, daß wir in diesem Evangelium einen immer sprudelnden Quell des Lebens besitzen . . . Und diese unsere Wertschätzung der heilsamen Kraft der religiösen und sittlichen Prinzipien des Evangeliums ist . . . bis zu dem Grade (unabhängig von jeder Vorstellung über Jesus), daß wir gern bereit sind, ihr Vorhandensein und ihre Wirkung allenthalben mit Freuden anzuerkennen, wo wir sie wirklich finden, auch in Ländern und bei Völkern, die niemals von Jesu haben reden hören, oder die sich wenigstens nicht nach ihm nennen, sondern die durch Vermittlung anderer Weisen, anderer Religionsstifter, anderer sittlicher Heroen eine mehr oder weniger große Kenntnis derselben Grundsätze erhalten haben ꝛc." Also da wird das als völlig ausgemacht hingestellt, daß das Evangelium so wenig eine Sonderstellung in der

Geschichte einnehme, daß es *inhaltlich* auch anderwärts entdeckt oder „erkannt“ sei, nicht so vollständig vielleicht, wie von Jesus, aber doch als *wirkungskräftiges* religiöses und sittliches Ideal.

Die Art, wie Reville die Gedanken der „modernen Christen“ schildert, wird von den deutschen Theologen, die er unter seine „wir“ mitbefassen kann, gewiß nicht ohne manche Vorbehalte gebilligt werden. Denn sie erinnert in ihrer (wahrscheinlich durch die Absicht möglichst weiten, auch theologisch nicht geschulten Kreisen verständlich zu werden, bedingten) flachen Formulierung der Gegensätze mehr an die Weise, wie die „modernen Christen“ vor hundert Jahren sich auszudrücken pflegten, als an die, welche wir jetzt gewohnt sind. Unsere deutschen „modernen“ Christen oder wenigstens *Theologen* besitzen zweifellos ein historisch viel sensibleres Verständnis für die Bedeutung Jesu und die an seine *Person* gebundene Kraft seiner Lehre, die allein ja als „Evangelium“ bezeichnet ist. Indes das hebt freilich nicht auf, daß sie im Kern der Gedanken mit Reville zusammentreffen. Und ist dieser Kern nicht auch wirklich der Geschichte gemäß? Ist es nicht ganz richtig, daß das „Evangelium“ keineswegs etwas schlechthin Eigenartiges ist, daß es nur in *relativem* Sinn eine *Sonderstellung* beanspruchen kann? Noch jeder ist erstaunt gewesen, wenn er zunächst bloß von Jesus gewußt hat, bei einem *Seneka* und *Epiktet* ganze Gedankenreihen zu finden, die an die mächtigsten Worte Jesu erinnern. Sie erklären sich ungezwungen aus dem System der *Stoa*. Und wie vieles an *Plato*, oder um in einen anderen Zusammenhang hinüberzugreifen, bei dem *Buddha*, gemahnt uns an christliche Gedanken, Dinge, von denen wir gewähnt, sie und ihresgleichen kämen nur in der Bibel, speziell bei Christus vor! Man kann auch nicht immer sagen, daß es sich da bloß um sittliche Ideen handele, auch spezifisch religiöse Ideen kommen in Betracht. In der Tat, es scheint klar, daß eine vorurteilslose Betrachtung der Religionsgeschichte ergibt, es handele sich darin um einen großen inneren Zusammenhang, vielleicht großenteils garnicht um direkte Berührungen, Austauschungen, Abhängigkeiten, um so gewisser aber für

ein religiöses Auge um die Wirkungen, die Offenbarungen desselben Gottes. Reville hat bei dem populären Charakter seines Buchs, und da er bloß einfach die Absicht hat, das „moderne Christentum" zu schildern, keinen Anlaß gehabt, andere Religionen in ihrer konkreten Gesamtart vorzuführen und mit dem Christentum zu vergleichen. In den Büchern, wo das geschieht, verkennen umsichtige und historisch sachkundige Theologen (ich nenne hier sehr gern Bousset) nicht, daß die Einzelparallelen zwischen christlichen und außerchristlichen sittlichen und religiösen Ideen, welche, im ersten Augenblicke zumal, die Laien am meisten frappieren, sich oft nur als äußerliche darstellen, daß gleiche Ausdrücke, Formeln, Sitten doch letztlich sehr verschiedenen Sinn haben. Im Bibel- und Babelstreit ist von Seiten der Theologen wesentlich unter diesem Gesichtspunkt argumentiert worden. Ist das ohne Zweifel ganz berechtigt und dem Geiste wahrer Wissenschaft durchaus entsprechend, so setzt es doch die Betrachtung, die Reville als die „moderne" andeutet, nicht ins Unrecht, sondern gibt ihr nur eine etwas andere Färbung. Man kann nämlich die Religionen als große Komplexe auch so miteinander zu einer höheren Einheit verbinden, daß man sie als Stufen in einem weiten, weltumspannenden Geschichtsprozesse deutet und in diesem den Werdegang der wahren Religion sieht. Auch dann fallen die inneren Schranken zwischen den Religionen, auch dann bleibt der Gedanke, daß man von einer Offenbarung Gottes, des wahren, eigentlich wirklichen Gottes, des Gottes Jesu, in der ganzen Religionsgeschichte reden müsse und dem Christentume keinen qualitativ eigenartigen, spezifischen Offenbarungscharakter zuschreiben könne. Man stellt dann etwa die Religionsgeschichte, wie es schon Lessing getan, unter die Idee einer „Erziehung des Menschengeschlechts". Man braucht dabei gar nicht zu Konstruktionen zu greifen, die in den bekannten Geschichtsreligionen einen stetigen und lückenlosen, deutlich überall dasselbe Ziel verratenden Fortschritt konstatieren. Es geht ganz wohl an, dabei im einzelnen oft rückläufige Bewegungen, daß ich so sage unnötige Verdoppelungen, blinde Ausgänge u. drgl. zuzugeben und doch den Gedanken festzuhalten, daß Gott überall seine Hand im

Spiele habe, überall in den Religionen (wie Bousset sich ausdrückt) die Menschen „emporlocke". Gibt man dann zu, daß seit das Christentum erschienen ist, vollends seit es sich selbst richtig verstanden hat, die anderen Religionen, soweit sie sich noch erhalten haben, im höheren Sinn ausgedient haben, mit der Zeit gewiß auch verschwinden, vor dem Christentume weichen werden, so kann man denken, allen berechtigten Ansprüchen des Christentums auf einen „Vorzug" genug getan zu haben. Dürfe es sich freilich nicht mehr als die allein wahre, als die ganz einzigartig bedingte Religion ansehen, so doch als die wahrste und auch als die am tiefsten in Gott gegründete, immer noch die Offenbarungsreligion κατ᾽ ἐξοχήν, im höchsten Maße.

Eine solche Betrachtung gänzlich abzulehnen, kann ich kein Interesse beim Christentume, wenigstens nicht beim evangelischen, entdecken. Sie darf sich ruhig darauf berufen, daß auch ein Paulus nicht geglaubt habe, daß Gott sich den Heiden überhaupt unbezeugt gelassen habe. Wird das, was Paulus mit kurzem Blick auf das Gewissen und die Natur in dieser Beziehung in seiner Betrachtung des Evangeliums mit in Rechnung stellte, von der modernen Religionsgeschichte in komplizierterer Weise zur Anschauung gebracht, so sehen wir hier doch, wie neueste und älteste christliche Denkweise sich auch noch begegnen können, nicht bloß sich widersprechen.

Indes ich meine, daß noch ein weiteres Wort nötig ist, wenn die Betrachtung nicht oberflächlich bleiben soll. Die Sache steht so, daß wir durch das Christentum in der Tat an sich keinen Anlaß bekommen, den Gedanken abzulehnen, daß Gott sich allenthalben in der Geschichte bezeugt habe, vielerorts sich Organe bereitet habe, um den Menschen nahezukommen und sie zu gewinnen. So mögen wir diesen Gedanken auch, wie Paulus, praktisch dazu benutzen, um Anknüpfungspunkte bei Nichtchristen zu finden. Aber das Christentum verlangt dann doch, strikt festzuhalten, daß es prinzipiell jedenfalls nur ein Ziel gebe, zu dem Gott die Menschen hinzuführen suche. Tauchen in vielen Religionen die Gedanken von einer Erlösung auf, so werden wir als Christen gern zugeben, daß allenthalben es letztlich unser

Gott ist, der die Herzen sehnsüchtig macht, der ihnen nicht gestattet, sich in den Gütern der Welt zu befriedigen, der ihnen den Eindruck einer Gebundenheit, einer Verlorenheit in der Fremde, einer Versunkenheit in unwürdigem, jämmerlichem Wesen entstehen läßt. Aber was wir dann weiter sehen, ist doch, daß dem Heilsverlangen noch nirgends die Erfüllung zu Teil wird, die wir in Christus haben, und das deswegen, weil die Notempfindung noch keineswegs die Tiefen der Sünde erreicht, in welchen nach christlichem Verständnis das eigentliche Elend beschlossen ist. Die Erlösung, die Rettung, die Hinausführung aus der Welt und die Hinanführung zu Gott, tritt in den anderen Religionen noch in Formen auf, die uns wesentlich als Illusionen erscheinen. Gewiß, wir sehen auch, wie die anderen Religionen vielen Frieden gewähren, wir brauchen auch nicht überall zu urteilen, daß das ein Traumfriede sei. Aber wir müssen doch urteilen, daß in den andern Religionen wenig von dem wahren Frieden Gottes über die Herzen komme.

Hier berühre ich einen Punkt, über den bei den Religionshistorikern, auch den theologischen, noch Unklarheit besteht. Ich las einmal in der „Christlichen Welt" (gleichgültig wann) einen Aufsatz (gleichgültig von wem — ich betrachte, was ich hier heranziehe, als eine Entgleisung des Verfassers, auf den ich sonst gern höre), der über das Verhältnis des Christentums und der Mithrareligion handelte und besonders die Tatsache, daß beide eine geistige, ja sittliche Erlösung durch eine Wiedergeburt verheißen, in Betracht zog. Da lief die Betrachtung darauf hinaus, daß die Mithrareligion auch so, wie sie sich vom Christentum unterscheide, Wahrheit habe, daß sie mindestens für die Menschen, die für sie disponiert waren, sogut Wahrheit gewesen, als für uns die Christusreligion. „Es gibt ohne Zweifel Leute, meinte der Verfasser, die es lieber sehen, daß in anderen Religionen gar keine, als daß in ihnen wenig oder viel Erlösung geboten wird, weil ihnen weniger an der Erlösung als an ihren Gedanken über die Erlösung liegt. Denn es darf nur eine Art der Erlösung geben, weil sonst die Einzigartigkeit und Herrlichkeit ihrer eigenen Stellung beeinträchtigt erscheint". Ich weiß mich

für meine Person gründlich frei von der Neigung, mehr von meinen Gedanken über die Erlösung zu halten, als von der Erlösung selbst. Aber ich meine, es könne doch letztlich, wenn es nur einen Gott gibt und letztlich einerlei Menschenherz, auch nur eine wirkliche, wahre Erlösung geben, nur ein wirkliches Heil für uns alle. Wenn der Gedanke der Entwicklung in der Geschichte dahin gewendet werden soll, daß die jeweiligen Menschen und ihre dermaligen Bedürfnisse, Einsichten, ihre dermaligen religiösen „Hülfen", auch das Maß der Wahrheit sein sollen, wenn der Gedanke gelten soll, daß Gott je zur Zeit der wirklich „ist", wofür die Menschen ihn nehmen, so halte ich das allerdings für unverträglich mit dem Christentum. Ich brauche nicht alle Menschen, die nicht persönlich und bewußtermaßen das Heil Jesu Christi ergreifen, für verloren zu erachten und kann doch dabei bleiben, daß in Wahrheit „kein Name den Menschen gegeben", darinnen sie sollen selig werden, als allein der Name Jesu Christi. Und so schließt der Gedanke davon, daß Gott überall die Menschen suche und vielerorts auch von ihnen in Ahnung oder auch lebendiger Einzelerkenntnis wirklich gefunden werde, auch den andern nicht aus, daß er — nicht nach blindem Belieben, sondern gewiß unter Notwendigkeiten, die wir nur nicht zu ergründen vermögen — allerdings in einem bestimmten Geschichtszusammenhang eine spezifische Wirksamkeit, vielleicht eine besondere Intensität betätigt habe, auch zuletzt ein Organ sich bereitet habe, das freilich ein anderes war, als die Organe, die er sonst in Bewegung gesetzt. Es ist ein merkwürdig unlebendiger, jedenfalls wenig persönlicher Gottesgedanke, der es nicht verträgt, sich Gott in der Geschichte auch zu denken als sich konzentrierend, als hier sich zurückhaltend und dort drängend, als hier zuwartend und dort wirklich schaffend. Der Gedanke von Gott als dem in sich stetigen, immer gleichen, als dem Vater im Himmel über alle Menschen und zu allen Zeiten, schließt nur jede Willkür in seinem Verhalten zu den einzelnen aus, nicht aber die Verschiedenheit. Können wir die ganze Religionsgeschichte irgendwie als ein „Emporlocken" Gottes verstehen, so sollen wir diesen Gedanken nicht mißbrauchen zu Kon-

struktionen von mancherlei „Wahrheiten“ und „Erlösungen“. Es wird für das christliche Denken dabei bleiben, daß es freilich einen besonderen Geschichtszusammenhang gibt, in dem wir erst eigentlich Gottes Herz schlagen hören und Gottes Kraft sich wahrhaft betätigen sehen. Und es wird unter Christen eine Gewißheit bleiben, daß Jesus Christus allerdings eine einsame, eine unvergleichliche Stellung in der Geschichte hat und als Person anders in Gott die Wurzeln seines Wesens, als die sonstigen Religionsstifter. Die Geschichte der Religionen braucht uns in dieser Zuversicht wahrlich nicht irre zu machen.

4.

Doch ich bin freilich noch nicht zu Ende mit den Fragen, die bei dem heutigen Stande der Wissenschaften sich erheben. Die vierte Frage, die mir einen Zweifel bezeichnet, den wir systematischen Theologen ins Auge fassen müssen, lautet: „Kann der Supranaturalismus im Glauben aufrecht erhalten werden?“

Was ich bisher über Christus wider die Gedanken des sog. modernen Christentums behaupten zu müssen meinte, involviert schließlich eine supranaturale Gottesidee, und gerade das ist sicher geeignet, viele „Moderne“ abzuschrecken von den Gedanken, die ich verfocht. Wir kommen hier abermals in einen weiteren Zusammenhang, nunmehr den überhaupt der allgemeinen Weltanschauung und ihrer weitläufigen Geschichte.

Ich kann mir denken, daß ein Philosoph, auch ein solcher, dem die Religion ein persönliches Anliegen ist und der darauf bedacht ist, dem Christentume insonderheit gerecht zu werden, sagen wir also ein Mann wie Eucken, wenn er eine Dogmatik auch der letzten Zeit, nur eben nicht „religionsgeschichtlichen“ Gepräges (wie es ja auch noch keine gibt), sagen wir etwa diejenige Kaftans zur Hand nimmt, sich aufs äußerste befremdet fühlt von dem Gange der Erörterungen, daß es ihn anmutet, als sei alles in einen künstlichen Rahmen gestellt, einen Rahmen, in dem alle Probleme sich verbögen. Das Grundschema ist auch bei einem „Ritschlianer“ noch das alte, einem „modernen“ Menschen von vorneherein obsolet scheinende, das — um mich der Frankschen

Terminologie zu bedienen — der „Generation, Degeneration, Regeneration". Dabei werden diese Begriffe sehr verschieden gegen einander abgestuft, aber es bleibt der Eindruck, als konstruiere der Dogmatiker sich eine ganz besondere „Welt", zweierlei Reihen von Geschehen, eine „christliche" und eine „nicht christliche", „bloß natürliche". Wir Dogmatiker scheinen wirklich eine Art von Passion für das Altmodische zu haben! Wir haben in der Tat im Grunde noch einen Wurf der Probleme in der Hand, der erstmals in einer Zeit gemacht ist, die sonst für versunken und verschollen gilt. Noch immer sind für uns überwiegend Fragen von Bedeutung, die schon jene erste Periode der evangelischen Theologie, die sich an Melanchthon und Calvin anschloß, erörterte. Gespenstern gleich kehren immer wieder in den „Dogmatiken" längst tot erklärte „Probleme" zurück. Zustimmend oder kritisierend setzen sich die Systematiker noch größtenteils mit Formeln auseinander, die von der alten theologischen Zunft des 17. Jahrhunderts aufgebracht wurden, von den „Scholastikern", den „Orthodoxen", an die, wer auf Bildung hält, doch nur mit Schaudern denken kann. Und das soll so weitergehen? Wohl gar in infinitum?! Kann jemand sich wundern, daß „Talente", die sich noch der Theologie zuwenden, hier endlich auf eine Wendung sinnen? Ist es nicht deutlich, daß die übliche Art von systematischer Theologie, unangenehmere und erträglichere Nüancen vorbehalten, im ganzen nur noch eine Pseudowissenschaft ist?

Ich habe diese Fragen gar nicht bloß εἰρωνικῶς gestellt. Es ist mir keineswegs darum zu tun, solchen jüngeren Theologen, die besonders auch die Geschichte der Philosophie der Neuzeit kennen, den Eindruck zu erwecken, als ob sie bei uns älteren auf gar kein Verständnis rechnen könnten. Die Geschichte der Philosophie ist uns weder so unbekannt, noch so gleichgültig, daß wir es nicht empfänden, wie sehr das theologische Denken Gefahr läuft sich zu isolieren, sich auf Fragen zu versteifen, die keine ernsthaften Fragen mehr sind. Aber es handelt sich um eine Grundfrage und ich wenigstens kann den Eindruck nicht überwinden, daß die „modern" denkenden Theologen im Begriffe stehen, eine Festung leichten Herzens auszuliefern, die in Wirklichkeit nicht ausgehungert ist, auch

nicht für den Krieg im großen (wenn denn von Krieg zwischen den Wissenschaften die Rede sein soll) wertlos geworden, sondern die recht eigentlich unser Land bedeutet. Ich meine den Supranaturalismus.

Könnten wir Theologen uns nicht zunächst einmal unter uns selbst darüber verständigen, was es mit dem Supranaturalismus im Christentum für eine Bewandtnis hat? Was ich bei denjenigen, die ihn entschlossen ablehnen, durchweg vermisse, ist der Versuch einer Würdigung dessen, was er auch solchen Theologen der Gegenwart bedeutet, die sich weder gegen eine methodische Geschichtsforschung, noch gegen die Anregungen des allgemeinen wissenschaftlichen Denkens versperren. Natürlich hat die neue Richtung auch ihre mitlaufenden Schwätzer, auf die nichts ankommt. Aber ich sehe auch bei einem so gediegenen Manne wie Tröltsch, den seine ausgezeichnete Kenntnis besonders der großen historischen Bedingungen und des komplizierten Werdegangs der sog. modernen Weltanschauung speziell dazu befähigt und beruft, die Arbeiten der Systematiker zu würdigen, nicht die Neigung, sich auch nur hypothetisch ernsthaft und mit Sympathie hineinzudenken und hineinzufühlen in die Interessen des Supranaturalismus. Er läßt am Supranaturalismus die Methoden der systematischen Theologie, die er als die „dogmatische" und die „geschichtliche" bezeichnet, sich scheiden. Ich würde seine Argumentation zugunsten der „geschichtlichen" vielleicht überzeugender finden, als ich bisher vermag, wenn sie mit einer gründlicheren, ohne Vergröberungen arbeitenden Widerlegung oder Ablehnung der „dogmatischen" d. h. „supranaturalistischen" arbeitete. Tröltsch ist gerecht und verständnisvoll gegenüber dem „alten" Supranaturalismus, dem der Theologie des 17. Jahrhunderts. Aber er kann sich im Grunde nicht denken, daß es einen andern Supranaturalismus als jenen gebe. So sieht er in der Neuzeit, wo er ihm begegnet, nur noch haltlose Kompromisse oder schwächliche Fiktionen, die er einfach bei Seite zu schieben sucht. Mit mehr Heftigkeit als Kraft proklamiert er ein aut — aut: entweder Supranaturalismus im Sinne der wirklichen, echten Orthodoxie, der des 17. Jahrhunderts, oder Antisupranaturalismus d. h. „Immanen-

zierung" (ich glaube, er hat diesen nicht gerade schönen Terminus gebildet; er hat auch ein Wortungeheuer wie „Metaphysizierung" der neuen Theologensprache geschenkt). Es ist nicht richtig, daß dieses aut — aut gölte.

Der Supranaturalismus, der in der altprotestantischen Theologie den Hintergrund zu allem bildet, ist zunächst eine räumliche Anschauung. Natürlich ist er mit qualitativen Momenten der Gottesidee verknüpft, aber an und für sich ist er mehr naturwissenschaftlicher als religiöser Art. Er entsprach dem alten ptolemäischen Weltsysteme, welches die christliche Theologie wie das selbstverständliche mit überkommen hatte und welches die Bibel überall voraussetzt, darum auch bei etwaigem Forschen immer „bestätigt". Melanchthon hatte es mit vollem Bewußtsein wider das kopernikanische als zum Bestande der evangelisch christlichen Erkenntnis gehörig hingestellt. Die Merkmale des ptolemäischen Systems sind bei den Theologen das der Endlichkeit der Welt, bezw. der geschaffenen Sphären, d. h. also des Himmels so gut, wie der Region, zu der die Erde und die Sterne gehören, sodann das der Zentralität der Erde. Die letztere schwebt ruhend im Mittelpunkt der Welt, die Sonne und die Sterne bewegen sich um sie herum. Unendlich ist nur Gott und von ihm gilt die Unendlichkeit als Gedanke der Unfaßlichkeit durch den Raum, der „erschaffen" ist: der Himmel und aller Himmel Himmel fassen ihn nicht. Doch wohnt er im relativen Sinne im Himmel, nämlich bis zum Weltgerichte, wo mit einer neuen Erde auch ein neuer Himmel kommen wird, von dem wir dermalen noch nichts wissen und dessen Art wir kaum ahnen können. Von dem jetzigen Himmel aus, wo er unter den Engeln thront, regiert er die Erde als die besondere Sphäre seines Liebesinteresses. Sie stellt mit ihrem Leben das dar, was eigentlich als „Natur" gilt. Mit dieser hat Gott an sich selbst nichts gemein, sie ist sein Werk, wie der Himmel, aber sie ist kein Wohnsitz für ihn, sie ist nur wie ein Schemel seiner Füße. Er ist in Christo zu ihr „hinabgestiegen", um „Mensch zu werden" und dadurch die Menschen zu erlösen. Melanchthon betont, daß schon dieses Faktum allein beweise, wenn es der Beweise wider Kopernikus bedürfe, daß die

Erde das „Zentrum" des geschaffenen Alls sei. Denn keine andere Sphäre dürfe sich ähnlichen Vorzugs rühmen, und was Christus auf Erden vollbracht, schaffe das Heil der ganzen Welt.

Dieses ptolemäische Weltbild und die mit ihm spezifisch verknüpften theologischen Theorien sind für den modernen Menschen unmöglich geworden. Die kopernikanische Auffassung des Sonnensystems ist ja freilich eine Hypothese und kann an sich wohl nie etwas anderes für uns werden, aber sie ist eine Hypothese, zu der jede neue kundbar werdende Tatsache stimmt. So können wir nicht umhin sie als eine Gewißheit zu behandeln und müssen somit freilich den Supranaturalismus, daß ich mich so ausdrücke, transponieren. Er wird uns aus einer „Anschauung" zu einer „Idee" werden müssen. Er wird der Widerpart der Immanenzidee bleiben, soweit diese zu einer Anschauung inkliniert. Was wir seit Kopernikus in Bezug auf die Welt a n s ch a u u n g weiteres und größeres noch durch Astronomie und Theorie vom Raume überhaupt gelernt haben, ist weit mehr noch als bloß dies, daß die Erde nicht der feste Punkt der „Welt" ist. Wir haben gelernt, in den Aether hineinzuschauen wie eine Ferne und Fülle, die keine Phantasie ermesse, keine Vorstellung begrenze. Welche schwindelerregenden Tiefen, welch unerhörtes Getriebe von Sternen, Sternsystemen, „Milchstraßen" kennen und ahnen wir schon allein auf Grund der Beobachtungen, die bisher gemacht sind. Es ist vor einigen Jahren gelungen, einen „Nebelfleck", der auf der südlichen Hemisphäre sichtbar ist, auf lange exponierten und reizbaren Platten photographisch aufzunehmen, und da hat man rund 400 000 Sterne gezählt. Dieser Nebelfleck ist nur ein Zehntausendstel der zur Zeit als erforschbar geltenden Himmelssphäre. Was mögen spätere, weiterhin verfeinerte technische Hilfsmittel noch erst für Summen der hier vorhandenen Sterne und vollends derjenigen des Himmels überhaupt ergeben! Und wen erdrückte es nicht schier, wenn er der Entfernungen zwischen den Himmelskörpern gedächte! Viele Jahrtausende bedarf der Lichtstrahl, der von berechenbar entfernten Sterngruppen ausgeht, um die Erde zu erreichen und doch durchmißt er 40 000 Meilen in der Sekunde. Allein das alles ergibt ja noch keineswegs den Gedanken der wirk-

lichen „Welt“. Es deutet uns nur an, daß auch unsere Phantasie erlahme angesichts der „Wirklichkeit“. Und andrerseits zwingt uns die Mathematik, unser Weltbild zu erbauen noch unter viel weiterem Gedanken als dem der empirischen Unermeßlichkeit, nämlich unter dem der eigentlichen „Unendlichkeit“, des unendlich „Großen“ in der einen Richtung und des unendlich „Kleinen“ in der anderen Richtung. Nach oben und nach unten dehnt sich für uns eine uferlose Weite des Raums und eine unerschöpfbare Fülle der Lebensmöglichkeiten.

Es ist wie ein helfendes Wort, um überhaupt den Gottesglauben, ja gerade den christlichen zu retten, erschienen, als man es wagte mit dem Gedanken einer „Transszendenz“ Gottes zu brechen und dafür den der „Immanenz“ einzusetzen. Als die Aufklärung in Gefahr geriet, im Verfolg der mechanistischen Deutung des „Weltalls“, die Religion einem Deismus gleichzusetzen, der Gott aller unmittelbaren Lebenswirklichkeit der „Gläubigen“ entrückte, ihn als den Weltbaumeister zwar gelten ließ, aber von aller direkten Betätigung in der Natur und Geschichte ausschloß, war es eine große Bereicherung des religiösen Gemütslebens und wie eine Neuentdeckung der wahren Form der Religion, daß Gott als spürbar und erlebbar im Sein, als gestaltender Faktor gerade auch der Individuen im Zusammenhange mit dem Allsein hingestellt wurde. War der alte Gedanke, daß Gott durch lauter Sonderdekrete regiere, dahingesunken vor der neuen mathematisch-physikalischen, unbedingt naturgesetzlichen Weltdeutung, so war die Welt schier „gottlos“ geworden. Da war es wie das Aufleuchten eines neuen Glanzes über der Welt empfunden, daß die Immanenzidee von religiösen Geistern gewagt wurde. Nicht über, aber in den „Gesetzen“ konnte man jetzt glauben Gott zu „haben“, zu spüren. Wir brauchen uns nur dessen zu erinnern, wie Schleiermacher durch die Reden wirkte, wie er, der dem Pantheismus ganz offenbare Sympathien entgegenbrachte, als Wiederbegründer wahrer und echter christlicher Frömmigkeit gefeiert worden. Und wir dürfen dem auch heute nicht verständnislos gegenüberstehen! Es ist doch ein Bibelwort, dem wir die Wahrheit nicht absprechen werden, daß

Gott nicht fern sei von einem jeglichen unter uns, „denn in ihm leben und weben und sind wir“. Hier ist in der Tat für immer einer religiösen Stimmung ihr Recht gesichert, die sich gern in die Immanenzvorstellung flüchtet und ihr Sympathien sichern wird, solange man nicht vergißt, daß das Christentum mit der Voraussetzung eines direkten Lebensverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit steht und fällt. Aber haben wir ein Recht, dieses Lebensverhältnis auch auf das All auszudehnen und dürfen wir behaupten, daß die „Wirklichkeiten“, in denen wir das Sein lebend kennen lernen, uns zwingen oder besonders dringlich veranlassen, die Immanenzidee absolut zu fassen und statt jeder Art von Transszendenzidee zu dogmatisieren? Um ein rundes Immanenzdogma handelt es sich gegenwärtig bei den Theologen, die darauf Gewicht legen, das rechte Fazit der bisherigen allgemeinen Entwicklung des Weltverständnisses zu ziehen.

Männer wie Tröltsch, Bousset, Wernle, Weinel wollen sämtlich, wenn ich sie recht verstehe, nicht „Pantheisten“ sein, sondern Vertreter der Anschauung, die man wohl „Panentheismus“ genannt hat. Sie wollen Gott und Welt „unterscheiden“, meinen aber denken zu müssen, daß seine Sphäre und die der Welt nur abstrakter-, nicht konkreterweise, vielleicht wie Inneres und Aeußeres, wie Wille und Tat auseinanderzuhalten seien. Ein wenig spielt für sie, wie mir scheint, das Straußsche Wort von der „Wohnungsnot“, die die Wissenschaft, das neue Bild der „unendlichen“ Welt, „draußen“ für Gott erzeugt habe, eine Rolle. Daneben ist es mehr noch der Eindruck, daß die „Wirklichkeit“ so groß und erhaben sei, in ihren geheimnisvollen, undurchdringlichen Tiefen sich aber andeutungsweise so ideenhaft, so geistesmächtig zeige, daß es vermessen sei, Gott anderswo zu suchen als eben „überall“ und nur in dem Tatensturm ewiger, schaffender Selbstauswirkung. Ihnen schwebt vor, was Goethe den Erdgeist sprechen läßt, daß er in seinem Wogen „der Gottheit lebendiges Kleid webe“. Sie scheuen nicht zurück vor dem Gedanken, daß Gott „Person“ sei. Sie stufen auch ab zwischen „Natur“ und „Geschichte“ und finden in letzterer insonderheit, oder mit überragender Kraft und Deutlichkeit, „Offenbarungen“

Gottes. Das alles ist von der Art, daß es mir nicht gestatten würde, nach diesen Theologen Steine zu werfen. Aber anschließen kann ich mich ihren Anschauungen auch nicht.

Was ich bei ihnen vermisse, ist die Achtsamkeit darauf, daß wir im Christentum gelernt haben, Gott als in keiner Weise werdend, somit als frei von der Welt zu denken. Es ist doch etwas anderes, ob wir uns Jesus nur als einen unter vielen „Propheten" und „Sehern" denken, oder als die εἰκὼν τοῦ θεοῦ und den χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Im letzteren Falle tritt uns vor Augen, daß wir nicht berechtigt sind, Gott „überall" zu suchen und daß es ein Fehlweg der Spekulation sei, aus der Vergleichung der vielerlei Bewegungen und Strebungen im All die letzte Dominante unseres Seins zu divinieren. Wir lernen dann nicht mehr bloß abstrakter-, sondern gerade konkreterweise „unterscheiden" zwischen Gott und Welt und letztere allerdings auch ansehen wie etwas, was Gott „fremd" sei, was zwar überall für seinen Willen erreichbar, nicht aber überall ein Ausdruck dafür sei. Man wird dann glauben, daß Gott freilich inmitten alles Geschehens stehe, zugleich aber als Person darüber. Dies letztere wieder nicht nur so, daß er wie der sich innerlich in seiner Art behauptende, letztlich „stetige" erfaßt werde — ich zweifle nicht, daß Tröltsch &c. ihn so verstehen —, sondern so, daß er nicht gebannt erscheine in diejenigen Ordnungen und Gesetze, in denen er der Welt ein Eigenleben verstatte. Der Panentheismus kann nicht umhin, Gott selbst als „verantwortlich" zu denken für alles und damit die Schuldempfindung in uns zu lähmen. In Bekräftigung der letzteren meint das Christentum umgekehrt sicher zu sein, daß es zweierlei Arten des Geschehens in der „Welt" gebe, solches, das Gott wirke und solches, das er nicht wirke. Kann man diesen Gedanken überhaupt erst einmal vollziehen, so kommt auch, unter anderem Gesichtspunkt, der Gedanke von glaubbaren Wundern wieder in Sicht. Aber darüber darf man vor modernen Ohren ja wohl nicht reden, denn „das ist eine harte Rede; wer kann sie hören?"

5.

Ganz in der Nähe der Ideen, die die Immanenzvorstellung

für das Verhältnis zwischen Gott und der Welt empfehlen, liegen diejenigen, welche dahin drängen, das Christentum für eine möglicherweise überbietbare Erscheinung auf dem Gebiete der Religion anzusehen und uns daran genügen zu lassen, es als die bislang höchste, noch nicht wirklich überbotene Wahrheit auf diesem Gebiete zu bezeichnen. In diesem Sinne habe ich die weitere Frage aufgeworfen, ob sich das Christentum als „absolute Religion" betrachten dürfe. Führt uns die Frage nach dem Rechte des „Supranaturalismus" mehr in den Zusammenhang der modernen Raumempfindung, der Erweiterung des Weltbilds in seinen äußeren Dimensionen, der Natur im engeren Sinne, so die nach der Absolutheit des Christentums mehr in den Zusammenhang der modernen Zeitempfindung, der bereicherten Anschauung von den Zeitgebilden, d. h. der Geschichte, der „Naturgeschichte" und zumal der „Kulturgeschichte". Wie im Raume die Erscheinungen sich drängen und unterdrücken, wie es hier im einzelnen nichts Absolutes, sondern nur Relatives, Begrenztes gibt, so zeigt uns die Zeit nicht minder einen ewigen Wechsel, niemals ein Bleibendes, überall sich Aenderndes, Entstehendes und Vergehendes, überall Aufblühen und Abblühen. Es ist das große und eigentlich klassische Meisterstück der deutschen Immanenzphilosophie, daß sie in die Anschauung dieses ewigen Wechsels in Raum und Zeit den Gedanken der Entwicklung eingefügt hat. Die Immanenztheologie hat auch diesen Gedanken ergriffen und ihn schließlich, nicht gerade überraschender Weise, in der Art auf das Christentum angewendet, daß dessen Beurteilung als absolute Religion in Frage gestellt wird. Wer gerecht sein will, muß hervorheben, daß Tröltsch, der es zuerst als das im Grunde selbstverständliche Resultat der „geschichtlichen Methode" in der Theologie proklamiert hat, daß es auch auf dem Gebiete der Religion nur Relatives, nichts Absolutes gebe, immer ausdrücklich hinzugefügt hat, daß er selbst nicht wisse, wo und wie das Christentum wohl überboten werden solle. Er hat sich oft und warm darüber ausgesprochen, daß ihm persönlich Jesus der Größte sei, den Gott uns Menschen je geschenkt habe, und daß er ihn mit Dank und Demut als Herrn anerkenne. Lasse man Jesus

seine „Naivetät“, mache man ihn nicht zum Weltweisen, nehme man ihn, wie er sich gebe, als das unbeirrbare, freie, reine Gotteskind, so stehe seine Gestalt aufrecht und fest, dem modernen Denker nicht minder eine Leuchte auf dem Wege, als dem kirchlichen Christen. Wenn Tröltsch, Bousset rc. darauf aufmerksam machen, daß das Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt gewissermaßen nur einem Quellorte gleiche, daß der Strom des Lebens, der von ihm ausgegangen, durch vielerlei Evolutionen, durch Mengen von Einflüssen im Laufe der Geschichte sich erst so gestaltet habe, wie er unter uns das Land befruchte, und daß wir nicht mehr bloß aus der Quelle schöpfen könnten, so werden wir diese Betrachtung nicht einfach ablehnen dürfen. Wir werden dabei daran denken, daß der Herr selbst dem Geiste der Wahrheit überlassen habe, uns noch vieles zu lehren, und werden nur schärfer betonen müssen, daß Johannes den Herrn dabei doch auch hervorheben lasse, der Geist nehme von dem Seinigen und tue nichts anderes, als daß er ihn „verkläre“. Doch das deutet auf spezielle theologische Aufgaben, an die ich hier nicht herantreten kann.

Fassen wir vielmehr jetzt den Entwicklungsgedanken selbst noch näher ins Auge, um uns begreiflich zu machen, wie er allerdings dazu drängen kann, das Christentum eigentlich auch als eine Episode zu betrachten. Andere als Tröltsch und seine näheren Freunde, auch Theologen — ich denke z. B. an Bonus — gehen schon zuversichtlich unter die Propheten einer ganz neuen Aera. Es ist vor allem der Nietzschesche Gedanke des „Uebermenschen“ der Zukunft, der solchen Geistern vorschwebt und der sie so berauscht, daß sie in einer Art von neuer eschatologischer Stimmung leben. Ich kann die Neigung nicht unterdrücken, diesen Leuten noch durch eine interessante Rechnung, die ein Geologe vor nicht langer Zeit aufgestellt hat, zu Hülfe zu kommen. Es wird nichts schaden, wenn wir auch uns selbst einmal vergegenwärtigen, was die seitherige Menschengeschichte eigentlich, in Zahlenwerten verdeutlicht, für eine Anschauung gewährt. Die Zeit der Erde wird von jenem Manne auf 100 Millionen Jahre angenommen und diese einem Tage verglichen. Im ganzen werden

dann sechs Perioden unterschieden, nämlich 1. eine sog. Urzeit, 2. ein Altertum, 3. ein Mittelalter, 4. eine Neuzeit der Erde, alle diese vier Perioden noch vor der ersten Spur eines Vorhandenseins der Menschen. Diese Perioden müßten, wie folgt, berechnet und mit Tagesstunden verglichen werden: Erste Periode: 52 Millionen Jahre = 12 Stunden 28 Minuten 48 Sekunden, zweite Periode: 34 Millionen Jahre = 8 St. 9 Min. 36 Sek., dritte Periode: 11 Millionen Jahre = 2 St. 38 Min. 24 Sek., vierte Periode: 3 Millionen Jahre = 43 Min. 12 Sek. Diese vier Perioden bilden den ersten Weltentag unseres Planeten; die angegebenen Stunden ꝛc. ergeben zusammen gerade 24 Stunden. Nun folgt als fünfte Periode die sog. prähistorische Zeit des Menschengeschlechts, die auf 100—200 Tausend Jahre angesetzt wird = 2—3 Minuten im Vergleich mit dem ersten „Tag", dann als sechste Periode die der menschlichen Weltgeschichte, rund 6000 Jahre = 5 Sekunden. Wenn hierbei der erste Weltentag auf 100 Millionen Jahre angesetzt ist, so wird bemerkt, daß das in Wirklichkeit ganz ungenügend sei, wahrscheinlich handele es sich um 1400 Millionen Jahre. Dann wäre die „Weltgeschichte" der Menschen also anzusehen wie eine Spanne von 5 Sekunden im Verhältnis zu vollen 14 Tagen. Man braucht solche Zahlen nicht allzu ernst zu nehmen und wird sich doch überzeugt halten müssen, daß was wir Geschichte nennen, wie ein Moment ist im ganzen der von Menschen überhaupt in Vorstellungen erfaßbaren Entwicklung gar nicht einmal der Sonnensysteme, des sog. Weltalls, nein bloß der Erde seit ihrer Auslösung aus der Sonne. Wollen wir das auf unsere Phantasie wirken lassen und danach die Aussichten auf zukünftige Evolutionen des Menschentums bemessen, so mögen wir wirklich denken, es sei kindliche Torheit uns vorzustellen, das Christentum sei das Ende aller Wege Gottes mit uns. Es entstehen dann vor unserem Auge Phantasmagorien eines noch möglichen, eines kommenden „Uebermenschentums", das sich in Gestalten verwirkliche, die wir so wenig jetzt zu schildern vermöchten als der Ichthyosaurus seiner Zeit geahnt habe, was mal „Menschen" sein würden. Ich habe ausdrücklich diesen Vergleich bei einem neueren

Schriftsteller gefunden. Bonus scheint von solchen Phantasmagorien wirklich inflammiert zu sein; er meint sogar, daß just unsere Gegenwart (wohl die Zeit so etwa seit 1890?) als eine „Wende in den Jahrmillionen“ zu taxieren sei, wo was bisher Menschentum gewesen, wieder beginne zurückbleibendes Affentum zu werden. Ich hoffe bestimmt, daß der erste Band des von einer Reihe moderner Theologen herausgegebenen Werks „Das Suchen der Zeit“, zu dem Bonus mit einem apokalyptischen Flugblatte solchen Inhalts die Ouvertüre geschrieben hat, durch den „Rest“, der sich aus der „Menschenzeit“ in den neuen Aeon hinüberzuentwickeln Aussicht hat, auf einige „Jahrmillionen“ gerettet werden wird. Im übrigen aber müssen wir uns doch wohl fragen: was setzt denn der christliche Glaube solchen prophetischen Rasereien entgegen?

Ich meine zunächst einmal dies, daß ihm der Gedanke einer wunderbaren Zukunft der Menschen nicht fremd sei. Das Christentum kennt eine ewige und unvergängliche Hoffnung und hat uns längst gewöhnt zu glauben, daß „noch nicht erschienen sei, was wir sein werden“, es läßt uns auf einen Fortschritt hoffen „von Klarheit zu Klarheit“. Dabei hat es freilich keine immanente Entwicklung des Menschentums auf diesem Planeten im Sinn, sondern denkt an ein „Jenseits“. Aber das ist nun eben die Frage, ob es nicht auf einer Erkenntnis fußt, die viel tiefer und größer ist als die moderne Erkenntnis der Tiefe und Größe der Räume und Zeiten, in denen sich die Weltentwicklung, auch die von uns Menschen, vollzogen hat. Ich gestehe ohne weiteres zu, daß das Christentum uns, wenn wir nicht die antike Vorstellung vom Weltbau aus der Bibel mit übernehmen wollen und dürfen, nicht sagt, was das Ende unseres Planeten als solchen und der Menschen auf ihm als dem ersten Schauplatz ihres Werdens und Lebens sein werde. Wir gehen da einer unbekannten Ferne entgegen und müssen uns bescheiden, Fuß für Fuß zu setzen, zu arbeiten und zu schaffen an dem, was der Tag, an dem wir gerade leben, fordert und möglich macht. Aber das Christentum gestattet uns das Haupt zu erheben und hinüberzuschauen über allen Raum und alle Zeit, die doch nur

Anschauungsformen unserer dermaligen Geistesorganisation sind, und uns zu freuen, daß wir die Morgenröte noch eines ganz anderen Tages, als unseres Weltentags, mit dem innern Sinn erkennen. Diese Hochgemutheit, die es uns eingeflößt hat, ist begründet in der Erkenntnis von dem unendlichen Werte des sittlichen Geistes und jeder einzelnen Menschenseele, die sich von ihm erfüllen und über ihre bloße „Natur“ erheben läßt. Sie weiß sich bestätigt, seit die Kunde durch die Lande geht, daß Jesus Christus nicht im Tode geblieben ist, sondern den Seinigen sich bezeugen durfte als der, der da lebt und ihnen „vorangegangen“ sei. Der moderne Gedanke des „Uebermenschentums“ lebt in dem Traume auch der „Uebersittlichkeit“, und übrigens in harter Gleichgültigkeit gegen den einzelnen Menschen als solchen. Nun ist ja kein theoretischer Beweis möglich, daß das Sittengesetz, im Geiste Christi aufgefaßt, reichere und höhere Werte für den Menschen in sich beschließe als die Uebersittlichkeit irgendwelcher Form. Was uns aber von Nietzsche und anderen gezeigt wird als etwas, was mehr sei als „gut“, was jenseits von gut und böse stehe und beides gleich sehr vergleichgültige, das ist nichts anderes als ein brutales Kraftgefühl und ein ästhetisches Hochgefühl, welches wir Christen beides einfach nicht als einen Fortschritt, sondern als einen Rückschritt für den Menschen empfinden. Ein Mann wie Bonus hat gewiß anderes vor Augen, nur freiere, gewaltigere, gottinnigere Formen gerade des sittlichen Menschentums. Wenn er dann doch nur dem Teufel der Geistreichigkeit nicht verstatten wollte, ihn immer wieder zu plagen — ich glaube, er könnte ihn bannen, denn er ist für einen Mann, der wirklichen Geist hat, wie Bonus, nicht schwer zu bannen!

Nun ist es für uns Christen nur die Frage, ob wir es wagen, dasjenige Kraft- und Hochgefühl, welches uns eingepflanzt wird mit dem Augenblick, wo der Geist Christi, der Geist des Guten, der Geist der Liebe, Gewalt über uns gewinnt und uns etwas ahnen läßt von einer Wiedergeburt, in der wir stehen, ob wir dieses, was unser Herz voll macht von wunderbarem Ahnen und Hoffen, wagen einzusetzen und zu be-

haupten wider jenes Nichtigkeitsgefühl der Menschheit und des einzelnen Menschen, welches uns beschleichen mag, ja im Grunde muß angesichts der modernen Erkenntnis über unsere arme kleine Erde und die Endlosigkeiten, die doch selbst sie durchdauert hat und noch dauern zu sollen scheint. Dem einzelnen Menschen ist jetzt, und des dürfen wir gewiß sein, immerdar auf Erden gesetzt, einmal zu sterben. Müssen und sollen wir uns daher, soweit wir doch vorläufig noch im Menschentume stecken und ein Uebermenschentum nur erst wie im Traume uns umschweben sehen, nur hinabstürzen, oder meinetwegen hinaufschwingen in ein abstraktes Unendlichkeitsbewußtsein und zum Voraus darauf auch den „Uebermenschen" der Zukunft, den wahren Kraftmenschen verweisen, wenn denn zu seiner Zeit auch er immer wieder spüren wird, daß seine Kraft sich verbraucht? Oder glauben wir es wagen zu dürfen, festzuhalten an dem Gedanken eines persönlichen, ewigen Gottes, eines Vaters im Himmel, der diejenigen, die seinem Sohne Jesu Christo gleichgestaltet werden, als Einzelne bewahrt gerade auch über das Erdenleben hinaus?

Ich kann nicht finden, daß wir bei unserem Weltbilde das wirklich schwerer haben als die alten Orthodoxen, als die alten Christen, als Jesus selbst auf Erden. Für sie alle bedeutete ihr Weltbild auch ein dunkeles Rätsel, und auch sie schauten in ihrem Maße in undurchdringliche Tiefen des Raumes und der Zeit. In dieser Beziehung kommt praktisch alles nur auf die Empfindung an. Und daß der Mensch, wenn er nur sich ansieht, empfindet, daß er ein Nichts sei, wie das Gras, das da frühe blühet und am Abend abgehauen wird und verdorret, das ist wahrlich nichts Modernes erst. Da fragt es sich immer zuletzt, ob wir eine lebendige Probe davon haben, daß es einen rettenden und bewahrenden Gott gebe, einen Gott, dem der einzelne nicht zu gering ist, um ihn zu suchen und hinaufzuziehen zu sich, der über dem Weltozean thront und immer wieder ihm zu gebieten weiß.

Das ist der Sinn der Absolutheit des Christentums, daß wir meinen, in Jesu Christo wirklich die Probe zu

haben, daß ein solcher Gott existiere, daß wir nicht zu fürchten brauchen, unseren Glauben an einen Vater im Himmel einmal als Illusion zu durchschauen. Ob unsere Erde das räumliche Zentrum der Welt ist — sie ist es ja gewiß nicht —, ist dabei ganz gleichgültig. Daß Gottes Liebeswille um uns Menschen kreise als die *einzigen* Wesen, die er sich gleich gestalten könne, die es in diesem Sinne für ihn wert seien, daß er sich in unendlichem Erbarmen um sie bemühe und sie, wenn sie „wollen“, in sein *ewiges* Leben emporhebe, wer will darüber überhaupt etwas sagen? Die Absolutheit des Christentums bedeutet uns, daß wir in Gott durch Jesus den Christus den Punkt gefunden haben, wo sein eigenes Leben quillt. Ist dieser Punkt sein „Herz“ und ist es sittliche Liebe, die dieses Herz erfüllt und treibt, so meinen wir auch glauben zu dürfen, daß, *ob* wir Menschen es allein sind, die ihn „verstehen“ lernen oder nicht, es an sich das Letzte, das *Ziel* sei, daß er als *Liebe verstanden* und *erlebt* werde. Was Liebe sei und was alles sie könne, das werden wir gewiß noch soviel anders erfahren lernen, wenn wir in die Klarheit eingehen, als uns dermalen beschieden ist, daß wir ruhig denken mögen, es sei nur ein fernes Ahnen, in dem wir stehen, und es sei nur ein leises Wittern des Gotteslebens, das uns auf Erden umspielt.

6.

Ich habe noch eine Frage bezeichnet als durch die moderne Theologie oder die moderne Entwicklung in Anregung gebracht. Sie lautet: „Dürfen und müssen wir auf neue Propheten hoffen?“

Auch wenn man die Absolutheit des Christentums anerkennt und Jesus Christus als persönliche, lebendige εἰκὼν τοῦ θεοῦ ansieht, ist diese Frage nicht sinnlos. Es würde sich dann darum handeln, ob man nicht jemand wie *Luther* als einen „Propheten“ bezeichnen dürfe und ob man nicht einen *ähnlichen* Mann erhoffen und von Gott *erbitten* dürfe. Vollends werden natürlich diejenigen, die daran denken, daß das Christentum überboten werden könne, geradezu darauf rechnen, daß zu gegebener Zeit eine neue Geistesausgießung stattfinden werde.

Ich weiß nicht, wer zuerst die Sehnsucht nach einem neuen

Propheten ausgesprochen hat. Mir selbst trat sie erstmals entgegen in dem Vorwort, mit dem Johannes Weiß 1894 seine Schrift über die „Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart" hinausgehen ließ. Nachdem er den zu erwartenden Rezensenten seines Buchs bezeugt, daß er von ihnen Anerkennung nicht erwarte, dadurch aber noch nicht beirrt werden werde in der Hoffnung, daß seine Gedanken „Wahrheit und Kraft" hätten, fährt er fort: „Ich füge noch hinzu, daß meine Vorschläge berechnet sind auf unsere prophetenlose, geistesarme Gegenwart. Sollten wir in Bälde eine neue Geistesausgießung erleben oder sollte uns der Prophet geschenkt werden, den wir ersehnen, so wäre alles, was ich geschrieben habe, überflüssig und verkehrt. Denn dann würden ganz andere Wege gangbar sein, an die wir jetzt nicht denken. Bis dahin werden vielleicht geduldige und nachsichtige Leser einiges von dem, was auf den folgenden Blättern steht, gebrauchen können". — Hernach hat W. Veit einmal in einer besonderen Broschüre, ruhig und in geschichtlicher Darstellung der verschiedenen Offenbarungen, die das Christentum vorbereitet, ihm zum Leben verholfen, in der Kirche je und dann sich hervorgewagt haben, die Frage erörtert: „Brauchen wir neue Offenbarungen?" Er hat sie bejaht, aber gemeint, daß es gelte, ihnen vorzuarbeiten durch Bereitung des Bodens für sie, zumal dadurch, daß wir uns unsere Schwäche, unsere Unfähigkeit mit den vorhandenen religiösen und sittlichen Erkenntnissen weiterzukommen, zum Bewußtsein bringen. Er schloß mit den Worten: „Laßt uns das Unsrige tun, damit Gott das Seinige tun kann".

Inzwischen ist man zum Teil zu der Ueberzeugung gelangt, daß wir keineswegs mehr auf Propheten bloß zu hoffen und zu warten brauchten, daß uns solche schon beschert seien. Mit vieler Emphase versicherte mir ein Theolog, den ich mit Namen zu nennen natürlich kein Recht habe, daß er es sich nicht nehmen lasse, Friedrich Naumann als einen Propheten anzusehen. Auch andere Leute — es mag ihnen zum Teil ein bischen schreckhaft dabei zu Mute geworden sein — sind schon hin und her als Propheten begrüßt und gepriesen worden. Man ist offenbar dabei, die Ansprüche zu ermäßigen. Wer mit Einseitigkeit, aber

Kraft des Gemüts und der Rede, etwas „Neues" für die „Suchenden" zu bringen weiß, kommt leicht dazu, als ein „Prophet" erkannt zu werden. Das ist kein Zeichen von viel Ernst der „Suchenden", während die Zeit wirklich nach bitterem Ernste verlangt.

Der Boden, auf dem das Verlangen nach, Hoffen auf, Glauben an „Propheten", neue Seher, am lebhaftesten geworden, ist die unverkennbar über viele gekommene Ratlosigkeit und Hülflosigkeit in den modernen großen sittlichen Fragen, besonders denen, die die neuen, immer komplizierter werdenden sozialen Verhältnisse in Bewegung gebracht haben. Noch keine Zeit hat die Fragen des weltlichen Gemeinlebens, der Arbeit, der Bedürfnisse der Nationen so deutlich und so tief als sittliche, ja auch in gewisser Weise religiöse empfunden als die unsere, als die Generation, die seit etwa einem halben Menschenalter begonnen hat sich politisch zu interessieren und zu betätigen. Es ist viel reiner und hoher Idealismus dabei in Aktion getreten, auch verbraucht worden. Mit Begeisterung hat man geglaubt, dem Christentume, dem Neuen Testamente, Jesu selbst die Führung der Geister überweisen zu können. Bei den theologischen Mitteln, über die man verfügte, ist man da bald in Verlegenheit gekommen. Je mehr man dem „wirklichen" Jesus nahe trat, um so schärfer meinte man seine „Schranken" zu sehen. Ein „Historiker" erschrickt nicht, er findet es vielmehr bald selbstverständlich, daß wir von Jesus in den eigentlichen Problemen der Gegenwart keine geistige, wirkliche Hülfe mehr zu erwarten haben. Für die bloße „Frömmigkeit" meinen zur Zeit viele, könne man wohl noch immer mit ihm auskommen, werde vielleicht sogar für alle Zukunft da sich an ihn anlehnen können, aber für die Sittlichkeit versage er als Führer. Zu groß sei die Kluft zwischen seinen Verhältnissen und unseren Verhältnissen, seinen auf den Glauben an eine baldige Weltkatastrophe gestützten sittlichen Idealen und unseren Problemen, wie sie durch einen mit weiten Fernsichten auf das Erdenleben rechnenden Willen bedingt sind. Das „christliche" Sittengesetz sei nur noch in begrenztem Maße brauchbar. Der Gedanke der „Liebe" tue es eben nicht allein. Mit ihm fahre man in allen Verhältnissen, die nicht privater Natur

seien, gegenwärtig fest. Mindestens sehe man nicht, wie man mit ihm durchkomme, wie man Handel und Wandel in seinen neuzeitlichen Formen und Dimensionen, wie man eine notwendige Großmachtspolitik durch ihn regulieren könne. Viele zweifellos sehr ernste Leute meinen überhaupt, daß es unmöglich sei, eine „sittliche" Politik zu treiben, „Macht" sei da alles und müsse es sein. Andere hoffen eben, daß Gott noch einmal Männer senden werde, denen er wunderbar einraune, was sein Wille sei, die „sittliche" Möglichkeiten zeigen würden, auf die unser blöder Sinn nicht komme, mit dem Evangelium allein nicht kommen „könne".

Ich meine — und ich ja nicht allein — daß da das Evangelium nicht richtig vorgestellt werde. Unsere „Historiker" haben ja gewiß einen Gottesdienst an den „Dogmatikern" getan, als sie deren Christusschablone zerbrachen. Aber wir Dogmatiker schulden es jetzt ihnen, daß wir sie darauf aufmerksam machen, wie schon Paulus gewußt, daß Christen mit dem χριστὸς κατὰ σάρκα nicht auskämen, daß es der χριστὸς κατὰ πνεῦμα sei, an den die Seinigen sich zu halten hätten. Wer W. Herrmanns Vortrag über „Die sittlichen Weisungen Jesu, ihren Mißbrauch und ihren richtigen Gebrauch" gelesen hat, wird, denke ich, etwas davon gespürt haben, daß die „bloße Historie" gar nicht die ganze Historie Jesu ist. Auch was Tröltsch über „Politische Ethik" auseinandergesetzt hat, bietet Weisungen, an die ich gern erinnere, wiewohl mir seine Art zu denken im ganzen fremd ist. Ich selbst meine, daß die Liebe im Sinne des Evangeliums etwas unendlich viel Inhaltvolleres, unendlich viel Weiterblickendes sei, als daß wir als Ethiker das Recht hätten, alsbald das Evangelium für antiquiert und praktisch nicht mehr verwendbar zu erklären, wenn wir nicht im ersten Anlauf über neue ethische Probleme von ihm aus völlig in formulierten Gedanken Herr werden. Es gilt auch da die Devise „Arbeiten, nicht verzweifeln!"

Es kommt ja schließlich bei der Frage, ob wir auf „neue Propheten" reflektieren dürften, darauf an, was man unter einem „Propheten" sich denkt. Ich halte es für eine Degradation des Begriffs, wenn man auch nur einen Luther sans phrase so nennen will. Der alte, gefestete Begriff des „Reformators" ist

der richtigere. Aber um Worte wollen wir nicht streiten. Mir will nur scheinen, daß man übersehe, der Gott des Evangeliums sei als ein sittlich-liebevoller, erziehender Gott auch ein sparsamer Gott, der nicht so verschwenderisch im Schenken von „Propheten" oder auch nur Reformatoren großen Stils ist, daß er uns nicht zwänge hauszuhalten mit dem Kapital, das er uns gestiftet hat. Noch sind wir nicht fertig mit der Reformation, und solange wir nicht als Theologen alles versucht haben flüssig zu machen und auszuschöpfen, was uns durch Luthers Weisungen bezüglich des Evangeliums verständlich werden kann, haben wir schwerlich Aussicht, daß Gott uns wieder einen Mann von seiner Art erwecken wird.

Zur Feier des 200jährigen Todestags von Philipp Jacob Spener.

Von

P. Lobstein[1]).

Hochansehnliche Festversammlung!

Als heute vor zwei Jahrhunderten Philipp Jacob Spener, wenige Tage nach Vollendung seines siebzigsten Lebensjahres, von langem Siechtum durch ein sanftes Ende erlöst wurde, wogte bereits um seinen Namen und sein Lebenswerk der erbitterte Kampf, der noch lange nicht ruhen sollte und dem gegenüber selbst der Tod seine versöhnende Wirkung nicht bewährte. Während der mit der „Abdankung" im Sterbehaus beauftragte Geistliche in überschwänglicher Rede Spener mit Moses, dem Knechte Gottes,

1) Rede, gehalten in der Aula der Kaiser-Wilhelms-Universität zu Straßburg am Sonntag den 5. Februar 1905. — Daß jede Beurteilung Speners in der das geschichtliche Material zusammenfassenden und glücklich verwendenden Monographie Grünbergs (I 1893. II. 1. 1905) eine feste und breite Grundlage findet, versteht sich von selbst. Vgl. noch zur theologischen und kirchlichen Würdigung Speners A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, Band II (1884), S. 97 f., zur psychologischen und kulturhistorischen Charakteristik Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus, Band I (1874), 211 f.; W. Scherer, Geschichte der deutschen Literatur, 1883, 342 f. — Eine willkommene Bestätigung der im Folgenden gegebenen Würdigung Speners liefert v. Schubert, Christliche Welt 1905, Num. 5. Wenn Sch. Spener den „Stifter des Pietismus" nennt, erhellt aus den weiteren Erklärungen des Verfassers, daß er dieser Bezeichnung doch nur eine sehr bedingte Bedeutung beilegt.

verglich, erklärte der Rostocker Professor der Theologie, Fecht, daß der Verstorbene, „wegen seiner unmäßigen und unersättlichen Neuerungsluft", nicht zu den „Seligen" gezählt werden dürfe.

Heute sind sowohl die durch blinden Fanatismus eingegebenen Angriffe als auch die aus kritikloser Begeisterung fließenden Lobeserhebungen verstummt. Dem Hader der Parteien ist der in so manche Streitigkeiten verwickelte, selbst so heftig umstrittene Gottesgelehrte entnommen. Ohne Unterschied der Meinungen feiert die ganze evangelische Kirche Deutschlands das Gedächtnis ihres treuen Dieners, der kurz vor seinem Tode verordnet hatte, er wolle nicht im schwarzen Amtstalar, sondern im weißen Sterbekleid beerdigt werden, „zum Zeichen, daß er sterbe in der Hoffnung einer Besserung der Kirche auf Erden". Wie die Stätten seiner Wirksamkeit im deutschen Vaterlande, Frankfurt a. Main, Dresden, Berlin, das Grab Speners am heutigen Tage mit dem Kranze dankbarer Verehrung und Liebe schmücken, so ist es uns, in unserer engeren Heimat, Bedürfnis und Pflicht, unseres elsässischen Landsmanns in pietätvoller Anhänglichkeit zu gedenken. Kann es doch unsere evangelisch-theologische Fakultät nicht vergessen, daß der hervorragendste Wortführer des deutschen Pietismus durch seine kirchlichen Reformbestrebungen belebend, befruchtend, befreiend auf das theologische Studium eingewirkt und eine Erneuerung desselben in der Richtung angebahnt hat, die in idealer Erweiterung, kritisch gesichtet und philosophisch vertieft, ihren größten Vertreter in Schleiermacher finden sollte.

Die Bedeutung Speners läßt sich nur im Zusammenhang mit der kirchlichen Zeitlage Deutschlands im siebzehnten Jahrhundert richtig beurteilen und gebührend würdigen. Zwar ist sein Lebensgang mit den weltgeschichtlichen Schicksalen seines Volkes nicht enger verflochten. Die Bedrängnisse des dreißigjährigen Krieges haben seine Kindheit und Jugend nicht unmittelbar betroffen. Oberelsässer, 1635 in Rappoltsweiler geboren, studiert er Theologie in Straßburg, kommt auf seinen akademischen Wanderungen nach Basel und Genf, nach Tübingen und Stuttgart, erhält eine Freipredigerstelle in Straßburg, wo er sich auf die akademische Laufbahn vorbereitet, wird aber, ein einunddreißig-

jähriger Mann, zum Oberpfarrer („Senior") nach Frankfurt a. M. berufen; dort gibt er seinen kirchlichen Reformgedanken eine bestimmtere Richtung; dort veröffentlicht er das Büchlein, welches das Programm seiner nunmehr folgenden Wirksamkeit entwirft. Dann führt ihn sein Lebensweg nach Dresden, wo er als Oberhofprediger des Kurfürsten von Sachsen die damals höchste Stellung in der lutherischen Kirche Deutschlands einnimmt. Seine Sittenstrenge macht ihn bald am Hofe unmöglich; schließlich muß er auch, von der Geistlichkeit und den Universitäten Leipzig und Wittenberg hart angegriffen, der lutherischen Rechtgläubigkeit weichen. Seit 1691 wirkt er als Konsistorialrat und Propst an der Nikolaikirche in Berlin; er und seine Anhänger kommen in Preußen zur Macht; er gewinnt den entscheidenden Einfluß auf die meisten kirchlichen Anstellungen; seine Jünger erhalten in der neuen Universität Halle eine gesichtete Stätte ihrer Wirksamkeit. Die Bewegung ergreift das ganze lutherische Deutschland, und die Männer, die vor wenigen Jahren in Frankfurt von ihren Gegnern als „Frömmler", „Pietisten", verschrieen worden waren, sind längst nicht mehr die Stillen im Lande. Spener selbst zieht sich am Abend seines Lebens mehr und mehr in die Verborgenheit seines Betkämmerleins und seiner Studierstube zurück. Er tritt aus den Reihen der streitenden Kirche, ohne daß sein Verschwinden eine entscheidende Aenderung in der kirchlichen Lage hervorrufe. Erheben wir also die Forderung, Speners Bild im Rahmen seiner Zeit zu betrachten, so heißt das nicht, daß er in den Gang der Ereignisse bestimmend eingegriffen und, wie einige unserer Reformatoren, selbst Geschichte gemacht hat. Nicht dahin zogen ihn Anlagen und Begabung, nicht darin erblickte er seinen Beruf.

Ebensowenig hatte es Spener auf eine Umgestaltung der Theologie seiner Zeit abgesehen. In der begrifflichen Fassung und Ausprägung des evangelischen Glaubens bewegte er sich auf vorgeschriebenen und breit getretenen Bahnen. Seine Straßburger Lehrer, der Professor und Münsterprediger Dannhauer, und der um die Erklärung der heiligen Schrift verdiente Sebastian Schmidt waren dem kirchlichen Bekenntnis von Herzen zugetan. Zu diesem Bekenntnis stand auch Spener mit voller Aufrichtigkeit. Sein

Aufenthalt in Basel, wo er unter dem jüngeren Buxtorf eifrig hebräische Studien trieb, und in Genf, wo er aus seinem Verkehr mit Kalvinisten mancherlei Anregungen erhielt, erweiterte zwar seinen kirchlichen und theologischen Gesichtskreis, machte ihn aber an der Richtigkeit der überlieferten Lehre nicht irre. Als ihm 1695 seine Wittenberger Gegner in ihrer „Christlutherischen Vorstellung" 284 Abweichungen von der Augsburgischen Konfession vorwarfen, flößte ihm diese Anklage weniger Entrüstung als Befremden ein. War er auch der Ueberzeugung, daß mit der Reformation „noch bei weitem nicht alles geschehen sei, was hätte geschehen sollen", so galt dieses Urteil nicht der Kirche als Verkündigerin der evangelischen Heilslehre. Er lebte des Glaubens, daß die zur Erneuerung des religiösen und sittlichen Lebens erforderlichen Kräfte im Schoße der lutherischen Kirche selbst enthalten seien, man müsse diese Kräfte nur zu ungehemmter Wirksamkeit entbinden. Auch stammten seine als ketzerisch beurteilten Eigentümlichkeiten niemals aus theoretischen Erwägungen, aus prinzipiellen Auseinandersetzungen mit dem kirchlichen Lehrbegriff: seine lebendigere Wertschätzung der Bibel, seine größere Unabhängigkeit von den kirchlichen Bekenntnisschriften, seine mildere Beurteilung der Reformierten, seine Auffassung von dem erbaulichen Zweck des theologischen Studiums, seine Hoffnung auf bessere Zeiten in der Kirche beruhen nicht auf einer kritischen Revision der dogmatischen Ueberlieferung und stellen nicht das Ergebnis wissenschaftlicher Arbeit dar; sie sind durchaus praktisch bedingt, als Frucht einer Frömmigkeit, die sich in einem oft angeführten Worte einen treuherzigen Ausdruck gegeben hat. Wenige Monate vor seinem Tode, am 12. Juni 1704, bekannte sich Spener vor seinen Diakonen als einen gehorsamen Sohn der lutherischen Kirche: allerdings „glaube er, daß auch außer dieser Kirche Gott die Seinigen habe; denn der Herr Jesus wäre ein armer Heiland, wenn er nicht mehr Seelen hätte, die ihm angehören."

Der Mann, der so sprach, mochte noch so fest überzeugt sein, auf dem Boden der reinen Lehre zu stehen, — diese Lehre war von ihm anders empfunden und gewertet als von den Häuptern der Schultheologie. Nicht in das Wissen, sondern in das Tun

der Wahrheit verlegte er den Schwerpunkt des Christentums, — zunächst seines persönlichen Christentums. Seine Anhänger wollten wissen, daß er niemals aus der Taufgnade gefallen sei. Canstein, der ihn genau kannte, äußerte ihm gegenüber, er traue Spener nicht zu, daß er jemals böse gewesen sei. Zum Beweise des Gegenteiles führte Spener an, daß er in seinem zwölften Jahre einmal getanzt habe. Von der Macht der Leidenschaft, von schweren Versuchungen zur Sünde hat er kaum etwas gewußt. Es geht kein Riß durch die stetige Entwicklung seines Charakters, heftige Erschütterungen sind ihm fremd geblieben, den von den spätern Pietisten geforderten Bußkampf hat er niemals erlebt: er ist nicht wie ein Feuerbrand von dem Verderben gerettet worden. Auch von geistigen Anfechtungen ward er verschont. Wenn er gelegentlich in seelsorgerlichen Schreiben versichert, er sei von Zweifeln nicht unberührt gewesen, so vernehmen wir aus dieser kühlen Erklärung nichts von dem inneren Beben, das uns bei einem Pascal so tief ergreift. Er hat viel Streitschriften verfaßt, aber sie vermochten ihm nicht einmal den Schlaf zu stören: bekennt er doch, daß während seines ganzen Lebens er nur zwei oder dreimal einen Teil der Nacht nicht habe schlafen können. In dieser Seelenruhe haben seine Schüler die Signatur des Gotteskindes erblickt; er selbst urteilte, sie sei in seinem Temperament mit begründet. „Ich achte mir solche Mäßigung nicht für eine eigentliche Tugend, sondern teils natürliche Zuneigung, teils von Jugend auf angenommene Gewohnheit, aus der es mir fast schwer würde, wo ich auch bei wichtigen Ursachen harte Worte gebrauchen sollte". Vielleicht ließe sich ein ähnliches von den meisten Gaben und Kräften bemerken, welchen selbst seine Gegner ihre Anerkennung nicht versagen konnten. Nüchterne Frömmigkeit, ungeheuchelte Demut, eifrige Nächstenliebe, Besonnenheit und Milde, Heiligungsernst, Gebetsgeist, nehmen sich bei ihm aus, wie die Aeußerungen einer gesunden Individualität, welche die christlichen Tugenden nicht im Kampfe gegen die widerstrebende Natur zu erobern und zu behaupten hat. Sollten nicht auch die Eigentümlichkeiten, die wir als Schranken und Mängel empfinden, aus jenem von ihm selbst eingestandenen Phlegma abzuleiten sein?

Das kleinliche, die Aengstlichkeit, die nicht selten seine Tatkraft lähmt, die Skrupulosität, mit welcher er Kunst und Natur, Erholung und Geselligkeit, Freundschaft und Liebe beurteilt, findet zwar ihre relative Erklärung in der Zuchtlosigkeit der Zeitgenossen, sie ist aber nicht minder natürlich bedingt als religiös und sittlich normiert. Als seine Verwandten die Angelegenheit seiner Vermählung in die Hand nahmen, meinte der Neunundzwanzigjährige, er wäre wohl zu ernst um einem jungen Mädchen zu gefallen: das beste dürfte sein, er heirate eine junge Witwe, die einen recht bösen Mann gehabt, eine solche würde sich eher an ihn gewöhnen. Er ließ sich indessen auch eine zwanzigjährige Patriziertochter aus Straßburg aufreden. Dieser und einigen Kandidaten überließ er die Erziehung und den Unterricht seiner zahlreichen Kinder, was leider nicht bei allen glückte. — Ein Stubenmensch, ein Büchermensch, hatte er kein Verständnis für die Natur. Schon als Student schloß er sich einmal Wochen lang mit seinen Büchern ein. In Dresden ist er ein ganzes Jahr nicht zum Stadttor hinausgekommen, und in Berlin hat er während neun Jahre nur zweimal seinen hinter der Propstei gelegenen Garten betreten. Daß bei solchen Anlagen Spener kein bedeutender Schriftsteller war, kann nicht Wunder nehmen. Seine Predigten wie seine theologische Bedenken leiden an ungemeiner Schwerfälligkeit und Breite, den trockenen Ernst seiner zahllosen Briefe erhellt kein Strahl heitern Humors, seine geistlichen Lieder sind gereimte Betrachtungen. So treten bereits die Hauptzüge des pietistischen Lebensideals bei dem Manne hervor, der an echter Religiosität, sittlichem Ernst und gründlicher Gelehrsamkeit hinter keinem seiner Gesinnungsgenossen zurücksteht, dagegen manche der Eigenschaften vermissen läßt, die wir bei diesen bewundern. Er besitzt nicht den mutigen Tatendrang Franckes, die einschmeichelnde Liebenswürdigkeit Zinzendorfs, die zarte und tiefe Empfindung Tersteegens. Man findet bei ihm weder den bestrickenden Zauber der Mystik, noch den kühnen Flug spekulativer Phantasie. Es fehlt ihm vor allem die feurige, himmelstürmende Glaubensbegeisterung, durch welche es Luther der Seele unsres Volkes angetan hat. Er war nicht der Held, der durch seine

Erscheinung die Herzen im Sturme erobert oder durch sein zündendes Wort die Geister entfesselt und bezwingt. Dessen war er sich wohl bewußt, als er dem Eifer seiner Freunde wehrte. „Für einen Reformator mich zu halten, lasse ich mir die Torheit nicht aufstoßen. Dazu braucht Gott andere Männer“!

Und doch eine Spenerfeier?! Ja wohl, hochverehrte Anwesende, und zwar mit vollem Recht und aus tiefster Ueberzeugung! Wir dürfen uns nicht scheuen, das Problem, das uns die Geschichte aufgibt, in ungeschwächter Wucht auf uns wirken zu lassen: Wie konnte Spener, der keine gewaltige Persönlichkeit, kein tiefer Denker, kein Redner oder Dichter von Gottes Gnaden gewesen, einen so unermeßlichen Einfluß ausüben, eine bis in die Gegenwart hinein, bis in die Zukunft hinausreichende Wirkung hervorbringen?

Die Lösung des Rätsels liegt in der Tatsache, daß Spener den tiefsten Bedürfnissen seiner Zeit entgegen kam und daß er der Mann war, nicht nur ihnen Gestalt zu geben, sondern sie auch zu befriedigen. Es ist längst die Sage zerstört, nach welcher der Pietismus als Reaktion gegen die Veräußerlichung der Religion von Spener allein ausgegangen wäre. Man hat die Anleihen festgestellt, welche diese Bewegung bei den Niederlanden, der Schweiz, England gemacht. Aus den Schatten der Vergangenheit ist durch die neuere Forschung eine Wolke von Zeugen heraufbeschworen worden, die sich uns als Vorläufer oder Mitarbeiter Speners zu erkennen gaben. Hatte man ihn früher als den Vater des Pietismus gepriesen, so möchten wir ihn eher den Paten desselben nennen, — freilich einen Paten höherer Ordnung, der sich an der religiösen Erziehung seines Patenkindes mit aufopfernder Hingabe beteiligt hat.

Und wie dringend war überhaupt eine solche geistliche Pädagogie im Zeitalter des großen verhängnisvollen Krieges von nöten! War auch die Innigkeit frommen Lebens nicht ganz erloschen, fand sie auch in unsterblichen Kirchenliedern und herrlichen Erbauungsbüchern einen oft ergreifenden Ausdruck, welch trostloses Bild gewährte damals der deutsche Protestantismus! Eine starre Kirchlichkeit, die den Glauben zu bloßem Gedächtniswerk

veräußerlicht, die Buße zu gedankenloser Beichte verbildet hatte, mit abergläubigem Verlaß auf die Kraft der Absolution und den mysteriösen Segen des Abendmahlsgenusses; auf den Universitäten eine neue Scholastik ohne den philosophischen Scharfsinn der alten, eine mechanische Kathedergelehrsamkeit, die Hand in Hand ging mit sittlicher Verrohung; auf der Kanzel dogmatische Spitzfindigkeiten und fanatische Polemik gegen Papisten, Reformierte, Schwarmgeister; bei Führern und Gliedern der Gemeinden der Wahn, daß die Reinheit der Lehre für den Makel des Lebens schadlos halten könne, — alle diese Verirrungen hat nicht erst Spener empfunden und aufgedeckt; aber er hat nicht nur geklagt und gerügt, er hat gehandelt und geholfen. Seine Pia desideria, herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche, „konnten sämtlich an die ursprünglichsten Ausgangspunkte der Reformation anknüpfen und fanden selbst bei den Vertretern der strengsten Rechtgläubigkeit volle Zustimmung. Den sechs „einfältigen Vorschlägen", die er in dieser Schrift zur Beseitigung der schreienden Mißstände empfiehlt, fügte Spener im Laufe seiner weiteren Tätigkeit und auf Grund seiner späteren Erfahrungen noch andere hinzu, die sich aber alle um denselben Mittelpunkt bewegen: nicht äußerer Glaube, nicht äußere Werke, nicht äußerliche Gebete machen den Christen; das Christentum ist nicht Wissen, nicht Fürwahrhalten, nicht Gedächtniswerk oder technischer Gottesdienst; es ist Sache des inneren Menschen, Gesinnung, Erfahrung, Betätigung; der einzelne muß dabei sein, Gott sieht das Herz an, die Lehre muß in Tat und Leben umgesetzt werden. Wehe denen, die das Kleinod unserer Kirche, das Evangelium von der Gnade Gottes, zur Sicherheit, zur Trägheit, zum sittlichen Leichtsinn mißbrauchen! Wehe denen, die von einer Rechtfertigung träumen, die sich nicht in Heiligung auswirkt! Diese Verinnerlichung und Vertiefung des Glaubens zum Leben bildet die Seele aller Ratschläge und Maßregeln, die Spener seinen Zeitgenossen einschärft. Er verlangt, daß mit dem allgemeinen Priestertum Ernst gemacht und die Bibelkenntnis energisch ausgebreitet werde: jenes soll durch Mitwirkung der Laien mit den Pfarrern, dieses durch Privatversammlung, Hausandacht, Mitsprechen

im Gebet erreicht werden. Er weckt in den Trägern des göttlichen Amtes das Gefühl ihrer Verantwortlichkeit und frägt nicht weniger nach ihrem Wandel als nach ihrer Lehre. Er fordert Reform der Predigt, aus welcher er die Schulgelehrsamkeit, die theologischen Zänkereien, aber auch die kunstreiche Rhetorik verbannt wissen will. Er nimmt sich der Kinder und der Jugend an, belebt den Katechismusunterricht, richtet die Konfirmation ein. Er will, daß der geistliche Stand nicht durch trockene Gelehrsamkeit zum Wissen geschult, sondern durch die heilige Schrift zur Gottseligkeit erzogen werde. Er tritt ein für evangelische Einrichtung des Beichtwesens, für Organisation übersichtlicher Seelsorgergemeinden, für strenge Sonntagsheiligung, für gewissenhafte Kinderzucht. Er gibt der Gemeindepflege neue Impulse und weist ihr neue Bahnen: das herrliche Denkmal demütigen Gottvertrauens und tatkräftiger Nächstenliebe, das Waisenhaus zu Halle ist aus seinem Geiste geboren. Er verurteilt die häßliche Polemik unter den lutherischen und reformierten Protestanten und will die gemeinsamen Interessen aller auf dem Boden der Reformation stehenden Kirchengemeinschaften zur Geltung bringen. Er bringt die bis dahin kaum geahnte Pflicht der Heidenmission der protestantischen Christenheit zum Bewußtsein: aus dem Franckeschen Waisenhause sind die ersten lutherischen Sendboten in die Heidenwelt ausgegangen. Wem beim Anblick eines solchen Lebenswerkes das Herz nicht aufgeht und warm wird in aufrichtiger Liebe und Verehrung, der hat keinen Sinn für die stille Größe und die innere Kraft evangelischer Frömmigkeit.

Darum feiern wir unsern Spener! Wir preisen ihn nicht als einen König im Reiche des Geistes, wir huldigen ihm nicht als einem Heiligen, aber wir danken Gott, daß er uns einen Mann geschenkt hat, der in jener verwahrlosten, nach religiöser und sittlicher Erneuerung sich sehnenden Zeit uns mehr gewesen ist als ein Held und mehr als ein Genie: das Gewissen des deutschen Protestantismus.

Hochansehnliche Festversammlung! Es berichtet ein Augenzeuge, daß Spener zwei Tage vor seinem Tode die Seinigen in sein Zimmer kommen ließ. „Dann machte er sich stark wie der

alte Jakob auf seinem Sterbebette und betete lang und beweglich für das Heil der christlichen Kirche.“ Unter den Gegenständen dieser Fürbitte nannte der Berichterstatter auch die Stadt Straßburg, „welche Gott bei seinem reinen Wort und Evangelium bis ans Ende der Welt erhalten wolle!“ Mit dieser Bitte im Herzen und auf den Lippen legte sich der müde Kämpfer zur ewigen Ruhe nieder, sich bis in den Tod zu dem Glauben bekennend, den er in einem Osterlied einen schlichten Ausdruck verliehen, dem sein ganzes Leben und Wirken aber ein unendlich herrlicheres, ein unvergängliches Denkmal gestiftet hat[1]).

1) Der akademische Kirchenchor, der die Feier durch Gesang des doppelchörigen Psalmes 147 von Albert Becker eröffnet hatte, trug nach Vollendung der Festrede Vers 7 und 8 des Spenerschen Osterliedes nach der Melodie „Jesu, meine Freude“ im vierstimmigen Chorsatz von J. S. Bach vor.

Luther im häuslichen Leben.

Ein Beitrag zu der neuesten Lutherkontroverse, nach einem Vortrag in Straßburg.

Von

Karl Sell.

„Luther im häuslichen Leben“ ist, abgesehen von den betreffenden Kapiteln in jeder Lutherbiographie, die davon handeln, mehrfach Gegenstand populärer Schilderung gewesen, am schönsten wohl in der liebenswürdigen Schrift von Georg Rietschel [1]). Diese Schilderungen empfangen ihre Begrenzung von der meist gemütlich erbaulichen Abzweckung solcher auf die große Gemeinde berechneten Mitteilungen. Hier ist die Absicht, zu zeigen, daß Luthers Eheleben und Familienleben nicht etwa der idyllische Abschluß seiner Kämpfe, sondern ein Teil derselben gewesen ist, daß der Mann im Hausrock kein anderer ist als der eifervolle Gottesstreiter in der theologischen Arena, der in loderndem Zorn, mit grimmigem Humor und mit einer in den Ausdrücken niemals wählerischen Polemik seine Brandschriften schreibt. Luther ist in jedem Lebensverhältnis er selbst, nämlich im Verkehr der allzeit frohmutige, meist gut gelaunte, schlagfertige Plauderer, im Geben und Sorgen für andere von absoluter Uneigennützigkeit, in jedem Streit hitzig, scharf und unerbittlich, allen Schwachen und Kleinen gegenüber gütig und mild, schonsam gegen Freunde, verzeihend gegen Feinde,

1) Luther und sein Haus. Schriften für das deutsche Volk herausgegeben vom Verein für Reformationsgeschichte Halle a. S. 1888.

gegenüber Gott ein demütiger Sünder und ein harmlos vertrauendes Kind. Er hat sich auch in der Ehe nicht in einen friedlichen Philister verwandelt, und ein „Haushammel" ist er nie geworden. Darum aber muß heute von seinem Hause und von seiner Ehe die Rede sein, weil die neuesten Angriffe auf Luther, die des Dominikanermönchs Heinrich Denifle auf diesen Punkt seines Lebens sich richten. Die Darlegung der geschichtlichen Wahrheit darüber, wie Luther zur Ehe kam und was er darin geworden ist, hat den Beweis zu erbringen, daß sein häusliches Leben recht eigentlich die Frucht, die Bewährung und die Krönung seiner Heldenlaufbahn war.

Nachdem Luther das alte Evangelium neu entdeckt hatte mit dem Griff seiner starken Glaubenshand in die unsichtbare Gotteswelt hinein, nachdem er die Flut der Revolution 1522 zum Stehen gebracht, nachdem er eine neue gottesdienstliche Gemeinde und eine evangelische Schule geschaffen, uns die deutsche Bibel und das deutsche Kirchenlied gegeben, was fehlte noch? Wer heute die Kulturhöhe der katholischen und protestantischen Völker der Erde mit einander vergleicht, die sich einigermaßen als Romanen und Germanen von einander trennen, der Völker, von denen zweifellos die Romanen die reichere natürliche Begabung, die frühere Reife in Kunst und Wissenschaft und die glücklichere Form der persönlichen Selbstdarstellung besitzen, und wer dann sieht, daß unleugbar Energie, Erfolg und Ausdehnungsfähigkeit der zivilisatorischen Tätigkeit größer ist bei den Germanen, der fragt: was haben diese in ihren meist rauhen nordischen Ländern besonderes voraus vor den Romanen, und was ist eine vorzügliche Quelle ihrer sich stets erneuernden Kraft?

Darauf ist eine der möglichen Antworten die: sie haben voraus das evangelische Pfarrhaus, und in ihm zwischen dem wohlhabenden städtischen Bürgerhaus und der Bauerndiele einen noch nicht versiegenden geistigen und körperlichen Jungbrunnen, aus dem der Mittelstand seine besten Kräfte schöpft. Man sehe sich doch nur um im Kreise der führenden Geister der germanischen Völker: wie viele ihrer Dichter, Denker, Gelehrten, Künstler, Schriftsteller, Feldherrn und Staatsmänner stammen irgendwie

aus einem Pfarrhaus her! Für dieses Pfarrhaus hat Luther im Wittenberger Augustinerkloster das Vorbild geschaffen, von dessen Art und Tüchtigkeit bei den stets offenen Fenstern und Türen sich seine Mitbürger täglich überzeugen konnten und überzeugt haben. Der Anfang des evangelischen Pfarrhauses, in dem ein ehemaliger Priester und Mönch sich mit einer dem Kloster entflohenen Nonne vereinigte, ist aber das tatsächliche Ende der Mönchskultur.

Wir werden im Süden und Norden des Vaterlandes, am Oberrhein und am Niederrhein gewiß nicht geringschätzig reden von dieser Mönchskultur, der wir verdanken: einen großen Teil unserer Ackerflur und unserer Weinberge, die prachtvollen romanischen Kloster- und Münsterkirchen, wir werden nie vergessen, daß sie hier in Straßburg und drunten in Köln den Zaubergarten der gottinnigen Mystik angebaut hat und die süßesten Töne der Christusminne wie den mächtigen polyphonen Chorgesang angestimmt hat und werden stets den Klosterhof mit der gleichen Ehrfurcht betreten wie die Reste der Ritterburg, weil es eine Zeit gab, da von hier aus in das Leben unserer Altvordern Licht, Freude und Friede ausstrahlte.

Aber möchte darum irgend jemand jene Zeit zurückwünschen, da die Quelle der Bildung und Wissenschaft die Klosterschulen waren und die Fäden der Weltgeschichte in den Händen eines Abtes zusammenliefen wie in denen des auch von Luther so hoch verehrten heiligen Bernhard? Jeder aber, der das nicht mehr möchte, der nimmt, wenn auch unbewußt, Partei für Luthers letzten und an Kraftverbrauch vielleicht gewaltigsten Reformationskampf, den für die Priesterehe und gegen das Klosterwesen.

Es war der gewaltigste Kampf, weil hier der Teufel, an den Luther glaubte, ihm die schwerste Not machte. Der Teufel rief ihm zu: „also darum hast du die halbe Welt in Aufruhr versetzt, darum den Feuerbrand in die Sparren der alten Kirche geschleudert, um dir ein Weib nehmen zu dürfen? Verstelle dich nicht: das ist der eigentliche tiefste Grund deiner ganzen berühmten Reformation!" — Wenn irgend etwas geschichtlich feststeht, so ist es

dies, daß Luther weder am Anfang des Reformationskampfs, noch auf seinem Höhepunkt irgend ein persönliches Interesse verfolgt hat. Es war das Evangelium, wofür er stritt und lebte, nachdem er es einmal gefunden: ein heiliges Gotteswort, ein heiliger Gotteswillen und eine in göttlichem reinem Lichte strahlende Heilandsgestalt, die er seinem Volk und seiner Zeit wiederbrachte. Das war die „Freiheit eines Christenmenschen", für die er schrieb, redete und sang. Und wenn man ihm sagte: „nicht Christus ist's, wonach dich verlangt, sondern das Weib" — so traf ihn dieses Wort, wenn er sich nicht gänzlich von diesem Vorwurf frei wußte, wie ein zermalmender Schlag. — Und siehe da: wie er jedem Vorwurf der Verwirrung der Gemüter, des Frevels an der Mutterkirche, des Raubes am Gute der Heiligen Trotz bot, so hat er, als die Zeit gekommen war, auch diesem Vorwurf sich gestellt: Mochten sie ihn herab in den Staub ziehen die Gegner: er nahm doch ein Weib! „Alle Engel werden lachen und die Teufel weinen bei dieser Kunde", so schrieb er am 16. Juni 1525.

Sehen wir, wie es dazu kam — und fragen wir was daraus ward? Schon in den großen Reformationsschriften von 1520 hatte Luther die erzwungene Ehelosigkeit der Geistlichen bekämpft und die Verwandlung der Klöster in Schulen gefordert. Aber er selbst war im Augustinerorden geblieben und hat auch dann die Kutte nicht abgelegt, als viele Mönche das Klosterleben aufgaben und zahlreiche Pfarrer, darunter seine nächsten Freunde Bugenhagen, Link, Reißenbusch u. a. sich verheirateten. Ihn trieb keine Neigung in dieser Richtung, auch nachdem ihn nicht mehr das ein für allemal geleistete Mönchsgelübde abhielt. — Das aber hat lange gedauert. Es bedurfte, obwohl ihm eine innere Stimme sagte, daß diese zusammen mit dem Priestertum mächtigste und wichtigste Einrichtung der alten Kirche ein Haupthindernis des Evangeliums von der freien, an kein menschliches Verdienst gebundenen Gnade Gottes sei, doch vieler Ueberlegungen und der Beratung mit seinen Freunden, bis er sich zu der Gewissensüberzeugung hindurchgerungen hatte, daß jedes Gelübde an Gott nur bedingte Geltung haben könne, und daß Gott selbst unbedingt verbindliche Gelübde für nichtig erklärt habe durch die evangelische

Freiheit. Es geschah während des Aufenthaltes auf der Wartburg. Die Art, wie Luther diese seine Anschauung mit allen Gründen scholastischer Dialektik und eines nicht nach den Grundsätzen heutiger historischer Kritik gestalteten Schriftbeweises in einer seiner längsten, schärfsten und gedankenreichsten Schriften über die Mönchsgelübde verficht [1]), über deren Entstehung er zuerst einem Straßburger Juristen Nicolaus Gerbel von der Wartburg berichtet, ist von Denifle [2]) zum Gegenstand einer über 300 Seiten umfassenden polemischen Auseinandersetzung gemacht worden. — Sie berührt uns gar nicht mehr, die wir eben durch Luther längst hinaus sind über jene Gewissensskrupel. Der Glaube, auf dem jedes Gott geleistete Gelübde ruht, als ob es möglich und erlaubt sei, daß ein Mensch mit dem ewigen Gott in ein Vertragsverhältnis gegenseitiger Leistungen trete, aus dessen pünktlicher Erfüllung gewisse Vorteile sich ergeben, ist von uns längst mit dem besseren evangelischen Glauben vertauscht worden, daß es nur einen einzigen wirklichen und wahrhaften Gottesdienst gibt, die Weihe des Herzens und Gewissens an Gott, und daß alles andre nur die Bedeutung der Aeußerung dieses Innerlichen hat. Wir können uns darum nur noch schwer in jene seltsamen katholischen Gedankengänge hineinfinden, mit denen Luther ringt, in denen Gott als der unerbittliche Gerichtsvollzieher einmal eingegangener Verpflichtungen, der Mensch aber als der zur Zahlung bis auf den letzten Heller gehaltene Schuldknecht erscheint, und wundern uns darum auch nicht, wenn er nicht immer siegreich ist. In unsrer Weltanschauung ist schon für die katholischen Voraussetzungen, auf denen die Möncherei und alle Klerisei beruht, kein Platz mehr. Darum fragen wir auch gar nicht mehr nach den Gründen, weshalb sie nicht mehr gelten sollen, und nach den teilweise für unreife Leute nicht bestimmten, und für den, der die Derbheit jener Zeit nicht kennt, oft peinlichen Auseinandersetzungen, sondern nur: seit wann dieses Mönchtum sich in evangelischen Landen zum Fall für immer neigte? Das geschah seit jener Schrift Luthers vom Jahr 1521, die erst 1522

1) de votis monasticis W. A. VIII.

2) Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung². I, 1. Mainz 1904.

bekannt wurde und mit den Grundsätzen, die Freund Melanchthon gleichzeitig in seinen loci communes aussprach, übereinstimmte. Beide haben die Gewissen frei gemacht von dem Wahne, als ob Gott fordere, daß ein in seiner Nichtigkeit, seinem Unwert, seiner Verderblichkeit erkanntes Versprechen dennoch gehalten werde, nur weil es einmal gegeben war. Aber während infolgedessen die Mönche allerorten die Klöster verließen, die Nonnen flohen oder von Verwandten herausgeholt wurden, die gewesenen Priester heirateten, blieb Luther in seinem Kloster, schließlich nur noch mit einem Bruder, flickte sich seine Kutte selbst und entbehrte jeder anmutenden Häuslichkeit, die er bei andern Freunden lobt. Da kam die deutsche Revolution, der Bauernkrieg 1525. Luther büßte seine Popularität bei dem deutschen Landvolk ein, ja er ward ein Gegenstand ihres grimmigen Hasses! Er war seines Lebens nicht mehr sicher, erhielt Drohbriefe und machte sich auf ein jähes Ende gefaßt! Nun schritt er ganz plötzlich zur Verheiratung. Im Mai 1525, während der Aufruhr ihm in die Nähe rückte, spricht er zum erstenmal von Katharina von Bora als „seiner Käthe". Zu Pfingsten rät er seinem alten Gegner, dem Kardinal-Erzbischof von Mainz, mit dem er doch zu Zeiten freimütige Briefe wechselte, sein Stift zu säkularisieren und zu heiraten, worin er ihm vorangehen wolle, und am 13. Juni fand in der üblichen rein bürgerlichen Form die Eheschließung in seiner Wohnung im Augustinerkloster statt, im Beisein einiger weniger Freunde, darunter das Ehepaar Lucas Cranach, der Stadtpfarrer Bugenhagen, der Propst Jonas. Die Erwählte gehörte zu den adligen Nonnen, die vor zwei Jahren von drei Torgauer Bürgern gewaltsam aus dem Kloster zu Nimptzsch bei Grimma entführt worden waren, und die großenteils mittlerweile geheiratet hatten. Der Nürnberger Patrizier Baumgärtner hatte dem aufgeweckten resoluten Fräulein von Bora den Hof gemacht, dann aber eine reichere Partie vorgezogen. Als Luther sich darum bemühte, ihr einen braven Mann zu verschaffen, ließ sie ihn wissen, nur ihn oder den Amsdorf werde sie nehmen. Bis dahin schien Luther sich, wenn überhaupt, mehr für ein Fräulein von Schönfeld zu interessieren. Binnen weniger Wochen muß er sich entschlossen haben.

Der Grund, warum er in die Ehe trat, war einfach der: daß er sich, wenn er denn sterben sollte, in dem Stand und Orden wollte finden lassen, den er neben der Obrigkeit als den einzigen von Gott selbst eingesetzten Stand verkündigt hatte: im Ehestand. Seinen evangelischen Glaubensgenossen war er noch diesen Beweis seiner Ueberzeugungstreue schuldig. Daß er aber nicht, wie wohl mancher seiner Freunde es wünschte, ein ehrsames Bürgermädchen heiratete, sondern eine dem Kloster entflohene Nonne, geschah aus demselben Grund: er wollte vor Gott und aller Welt sich dazu bekennen, daß die Klostergelübde nichtig und die angeblich geistlichen Personen frei seien zur Ehe. Seine Verheiratung war also in erster Linie eine demonstrative heroische Handlung. Sie war eine Glaubenstat!

So wie er den Eheentschluß in den Dienst seines höhern Berufs, des Berufes stellte, „der Deutschen Prophet" zu sein, so hat er auch sein Eheleben geführt. 14 Tage nach der Civilehe hat er ein festliches Hochzeitsmahl gehalten, wozu ihm der Rat den Wein, der Kurfürst den Braten, die Universität einen silbernen Becher verehrt hatte. Der Kardinalerzbischof schickte ein reiches Hochzeitsgeschenk, das Frau Käthe, widerwillig, zurückgeben mußte! Dabei mag auch der übliche feierliche Kirchgang stattgefunden haben.

Verleumdungen schlimmster Art regnete es.

Es focht Luther nicht an, und sie verstummten auch bald, als man ihre Grundlosigkeit ansah. Aber auch Melanchthon war nicht einverstanden mit diesem Schritt, durch den seiner Meinung nach der große Mann von seiner Höhe herabgestiegen war, und ließ seinem Groll in einem recht gehässigen vertrauten Briefe freien Lauf, dessen authentischen Text wir erst seit 30 Jahren kennen[1]). Er hat sich bald gefunden, ist dann Luthers treuer Hausfreund geworden und hat später auch aufopfernd für Luthers Witwe gesorgt.

Man kann Luthers Ehe vergleichen mit fürstlichen Standes-

1) Vgl. Sell, Philipp Melanchthon und die deutsche Reformation bis 1531. Schr. des Vereins für Reform.-Gesch. Nr. 56 S. 121.

ehen, die zum größten Teil aus Pflicht geschlossen werden. Aber die Liebe, herzliche Liebe kam nach! Als Beweis dafür haben wir Luthers Briefe an Weib und Kinder neben einer Fülle von Zeugnissen seiner zahlreichen Haus- und Tischgenossen. Zwei harte Köpfe waren zusammengekommen, die sich ineinander schicken lernen mußten. So sagt Luther aus eigner Erfahrung von den Weibern: „Ob sie gleich zuweilen schnurren und murren, das muß nicht schaden; es gehet in der Ehe nicht allzeit schnurgleich zu, ist ein zufällig Ding, des muß man sich ergeben. Adam und Eva werden sich gar weidlich die neunhundert Jahr zerscholten haben und Eva zum Adam gesagt haben: „Du hast den Apfel gefressen". Hinwiederum wird Adam geantwortet haben: „Warum hast du mir ihn gegeben"! Und er fand auch „daß die Weibsen gemeiniglich alle die Kunst können, daß sie mit Weinen, Lügen, Einreden einen Mann gefangen nehmen". Dem 42jährigen Junggesellen mußten wohl nicht bloß Klostergewohnheiten abgewöhnt werden, und der wirtschaftlichen, zusammenhaltenden Frau hat es oft Tränen gekostet, wenn der sorglose Gatte bis auf die Patengeschenke der Kinder und die wenigen Kleinodien alles wertvolle, was er hatte, verschenkte! Denn Luther hatte außer freier Wohnung und seinem Professorengehalt von 200 Gulden nur 100 Gulden Schulden und außer fürstlichen Geschenken nur wenige sonstige Einnahmen, denn Honorar für Vorlesungen und Bücher nahm er grundsätzlich nicht. Trotzdem brachte die Frau es fertig, durch rastlose Tätigkeit, durch das Halten von Pensionären und Kostgängern in teilweise sehr bunter Reihe, ein Landgütchen herauszusparen, das Haus wohnlich umzugestalten, Gärten zu erwerben und den großen Ansprüchen des Mannes an ihre Gastfreundschaft zu genügen. An Familienfesten und sonstigen Gedenktagen wollte er auch etwas draufgehen sehen. „Darf unser Herr Gott gute große Hechte, auch guten Rheinwein schaffen, so darf ich sie wohl auch essen und trinken". Als auch die Kinder kamen, da war sein gutes Gewissen im Ehestand vollends bestärkt: „Wenn diese drei Stück im Ehestand bleiben, näm- Treue und Glauben, Kinder und Leibesfrüchte und Sakrament, daß mans für ein heilig Ding und göttlichen Stand halte, so ists

gar ein seliger Stand". Sechs Kinder hat seine Frau Luther geboren, drei Paare, von denen ein Mädchen früh, Lenchen, ein ganz besonderer Liebling des Vaters, so genannt nach Muhme Lene, auch einer entflohenen Nonne, im dreizehnten Jahr gar gottselig gestorben ist. In und mit seinen Kindern ist Luther wieder jung geworden. Er liebte sie aufs zärtlichste. Auf allen Reisen denkt er ihrer, sorgt darum, ihnen etwas mitzubringen. In allen unsern Schulbüchern findet sich der Brief Luthers an sein Söhnchen Hans, den er von der Feste Koburg aus im Jahr 1530 schrieb, wie er ihm und seinen kleinen Freunden Lips und Jost, den Söhnen von Melanchthon und Jonas, unterm Bilde des allerschönsten Gartens das Paradies verspricht. Auch aus den zahlreichen Briefen an seinen lieben „Herrn Keth" an seinen „dominus Ketha", die „allerheiligste Frau Doktorin" hebe ich nur die letzten vor seinem Ende geschriebenen heraus, weil sie zeigen, in welchem Ton der alte Doktor mit seiner Frau verkehrte, wie er sprudelt von Frömmigkeit, tiefstem Ernst, Humor, Selbstironie und gemeinnützigem Denken. Nebenbei lernt man da auch ihren beiderseitigen Antisemitismus kennen.

Von Eisleben auf seiner letzten Reise schreibt Luther am 1. Februar 1546 seiner „herzlichen Hausfrauen, Katharin Lutherin, Doktorin, Zulsdorferin, Säumärkterin und was sie sein kann [1]).

Gnade und Friede in Christo, und meine alte arme Liebe und wie ich weiß, unkräftige zuvorn. Liebe Käthe! Ich bin ja schwach (d. i. krank) gewest auf dem Wege hart vor Eisleben, das war meine Schuld. Aber wenn du wärest da gewesen, so hättest du gesagt, es wäre der Juden oder ihres Gottes Schuld gewest. Denn wir mußten durch ein Dorf hart vor Eisleben, da viel Juden inne wohnten; vielleicht haben sie mich so hart angeblasen. So sind hie in der Stadt Eisleben itzt diese Stunde über 50 Juden wohnhaftig. Und wahr ists, da ich bei dem Dorf war, ging mir ein solch kalter Wind hinten im Wagen auf meinen Kopf durchs Baret, als wollt mirs das Hirn zu Eis machen. Solchs mag

1) Die Worte in der gegenwärtigen Lautgestalt wiedergegeben.

nun zum Schwindel etwas haben geholfen; aber itzt bin ich Gott Lob wohl geschickt, ausgenommen, daß die schönen Frauen mich so hart anfechten, daß ich weder Sorge noch Furcht habe vor aller Unkeuschheit [1]). Wenn die Hauptsachen geschlichtet wären, so muß ich mich dran legen, die Juden zu vertreiben. Graf Albrecht ist ihnen feind und hat sie schon Preis gegeben, aber Niemand thut ihnen noch nichts. Wills Gott, ich will auf der Kanzel Graf Albrecht helfen und sie auch Preis geben" u. s. w.

Am 6. Februar schreibt er „der tiefgelehrten Frau Katherin Lutherin, meiner gnädigen Hausfrauen.

Gnad und Fried. Liebe Käthe! Wir sitzen hie und lassen uns martern und wäre wohl gern davon; aber es kann noch nicht sein als mich dünkt, in acht Tagen. Magister Philipps [2]) magst du sagen, daß er seine Postilla corrigire; denn er hat nicht verstanden warum der Herr im Evangelio die Reichtümer Dornen nennt. Hie ist die Schule, da man solchs verstehen lernet. Aber mir grauet, daß allewege in der heil. Schrift den Dornen das Feuer gedräuet wird, darum ich desto größer Geduld habe, ob ich mit Gottes Hülfe möchte etwas Guts ausrichten. Deine Söhnchen sind noch zu Mansfeld. Sonst haben zu fressen und saufen genug [3]) und hätten gute Tage, wenns der verdrießliche Handel thät (litte?). Mich dünkt, der Teufel spotte unser, Gott soll ihn wieder spotten, Amen. Bittet für uns".

Tags darauf heißt es, in Antwort auf einen sorglichen Brief „meiner lieben Hausfrauen Katherin Lutherin, Doktorin, Selbstmartyrin zu Wittenberg, meiner gnädigen Frauen zu Handen und Füßen.

Gnad und Fried im Herren. Lies du liebe Käthe den Johannem und den kleinen Catechismum davon du zu dem Mal sagetest: Es ist doch alles in dem Buch von mir gesagt. Denn du willst sorgen für deinen Gott, grad als wäre er nicht allmächtig, der da könnte zehn Doctor Martinus schaffen, so der

1) Die Damen waren also nicht hübsch.

2) Melanchthon.

3) Offenbare Anspielung auf Luc. 21, 34, um das Versucherische der Situation anzudeuten.

einige alte ersöffe in der Saale oder im Ofenloch oder auf Wolfs Vogelheerd[1]). Laß mich im Frieden mit deiner Sorge, ich hab einen besseren Sorger, denn du und alle Engel sind. Der liegt in der Krippen und hänget an einer Jungfrauen Zitzen; aber sitzet gleichwohl zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters. Darum sei in Frieden. Amen.

Ich denke, daß die Hölle und ganze Welt müsse itzt ledig sein von allen Teufeln, die vielleicht alle um meinetwillen hie zu Eisleben zusammen kommen sind, so fest und hart stehet die Sache[2]). So sind auch hie Juden bei funffzig in einem Hause, wie ich dir zuvor geschrieben ... Betet, betet, betet und helft uns, daß wirs gut machen. Denn ich heute im Willen hatte den Wagen zu schmieren in ira mea: aber der Jammer so mir vor fiel meines Vaterlands hat mich gehalten. Ich bin nu auch ein Jurist worden. Aber es wird ihnen nicht gedeihen. Es wäre besser, sie ließen mich einen Theologen bleiben. Komme ich unter sie, so ich leben soll, ich möchte ein Poltergeist werden, der ihren Stolz durch Gottes Gnade hemmen möchte. Sie stellen sich, als wären sie Gott, davon möchten sie wohl und billig bei Zeit abtreten, ehe denn ihr Gottheit zur Teufelheit würde, wie Lucifer geschah, der auch im Himmel vor Hoffart nicht bleiben konnte. Wohlan Gottes Wille geschehe ... Wir leben hie wohl und der Rat schenkt mir zu jeglicher Mahlzeit ein halb Stübigen Rheinfall[3]), der ist sehr gut. Zuweilen trink ichs mit meinen Gesellen. So ist der Landwein hie gut und naumburgisch Bier sehr gut, ohne daß mich dünkt, es machet mir die Brust voll phlegmate mit seinem Pech. Der Teufel hat uns das Bier in aller Welt mit Pech verderbet, und bei euch den Wein mit Schwefel. Aber hie ist der Wein rein, ohne was des Landes Art gibt".

Der zweitletzte seiner Briefe an die Frau vom 10. Februar 1546 lautet: „Gnad und Fried in Christo. Allerheiligste Frau Doktorin! Wir danken euch gar freundlich für eure große Sorge,

1) Wolf Sieberger, Luthers Faktotum, hielt sich sehr zu Luthers Unzufriedenheit einen Vogelherd.

2) Die Vergleichsverhandlungen zwischen den Grafen von Mansfeld.

3) Etwa ein Liter eines Schaffhausener Weines.

dafür ihr nicht schlafen konnt; denn sint der Zeit ihr vor uns gesorget habt, wollt uns das Feuer verzehrt haben in unserer Wohnung hart vor meiner Stubentür; und gestern ohn Zweifel aus Kraft eurer Sorge, hat uns schier ein Stein auf den Kopf gefallen und zerquetscht, wie ein Mäusfallen. Dann es in unserem heimlichen Gemach wohl zween Tagen über unserem Kopf rieselt Kalk und Leimen, bis wir Leute dazu nahmen, die den Stein anrührten mit zwei Fingern, da fiel er herab so groß als ein lang Kissen und zweier großen Hand breit, der hatte im Sinn eurer heiligen Sorge zu danken, wo die lieben heiligen Engel nicht gehütet hätten. Ich sorge, so du nicht aufhörest zu sorgen, es möchte uns zuletzt die Erden verschlingen, und alle Element verfolgen. Lernetest du also den Katechismum und den Glauben? Bete du und laß Gott sorgen, es heißt: Wirf dein Anliegen auf den Herrn, der sorget für dich Psalm 55 und viel mehr Orten.

Wir sind gottlob frisch und gesund ohne daß uns die Sachen Unlust machen und D. Jonas wollt gern ein bösen Schenkel haben, daß er sich an einem Laden ohngefähr gestoßen: so groß ist der Neid in Leuten, daß er mir nicht wollt gönnen allein einen bösen Schenkel zu haben. Hiemit Gott befohlen. Wir wollten nu fast gerne los sein und heimfahren wenns Gott wollt Amen, Amen, Amen. Euer Heiligen williger Diener M. L."

II.

Fragen wir nun nach der Gesamtwirkung, die der Ehestand und das häusliche Leben auf Luther ausgeübt haben, so findet sich zunächst, daß sie ihn um nichts weniger streitbar und kampfbereit, um nichts weniger ungeneigt zu Kompromissen und Nachgiebigkeiten in politischen und kirchenpolitischen Dingen gemacht haben. Zwar liegt der Streit mit Papst und Klerisei nun im wesentlichen hinter ihm, aber im Abendmahlsstreit, der nun beginnt, in den Kämpfen mit mancherlei „Schwarmgeistern", wie er sie nannte, und mit theologischen Gegnern, führt er dieselbe scharfe Klinge, abwechselnd mit einem derben Knüttel oder sogar der Narrenpritsche, in der politischen Lebensfrage des deutschen Protestantismus seit 1529: Ob es den Anhängern des Evange-

liums erlaubt sei, dafür zu den Waffen zu greifen, hat er und gerade in der angstvollsten gefährlichsten Zeit steif und fest auf den Satz gehalten, daß man sich nicht wehren dürfe, sondern alles über sich ergehen lassen müsse, da das Evangelium nur durch das Wort verbreitet werden solle, nicht durch Gewalt und daß es bewährt werden müsse in Kreuz und Leiden. Nicht der äußere Erfolg ist der Beweis dafür, daß Gott mit uns ist, sondern vielmehr die Aehnlichkeit des Christenlebens mit dem Kreuz und den Verfolgungen des Herrn und seiner Apostel. Und wenn die dunkeln Stunden der Anfechtung über den starken Mann kamen: wir wissen nicht, wie weit sie bedingt waren durch körperliche Leiden, die Stunden der Schwermut und der Verzweiflung bis zur Bewußtlosigkeit, da hat er bei treuen Freunden Trost und Rat gesucht und gefunden. Freilich gerade da hat sich Frau Käthe — einmal war sie ihrer Entbindung nahe — herrlich gehalten und ihn aufgerichtet, da er um sie und die Kinder sorgte: „Mein liebster Herr Doktor, ists Gottes Wille, so will ich euch lieber bei unserm Herrgott wissen, denn bei mir. Es ist nicht allein um mich und mein Kind, sondern um viel Christenleute zu tun, die eurer noch bedürfen, wollet euch meinerhalben nicht bekümmern. Ich befehle euch seinem göttlichen Willen. Es wird Gott erhalten".

Die Ehe hat Luther nicht zahm und nicht träge gemacht. Vielleicht aber genußsüchtiger? Es ist auch in weitere Kreise gedrungen die Behauptung Denifles, Luther habe sich gern im häuslichen Kreise betrunken. Dafür hat Denifle als schlagenden Beweis einen Brief Luthers vom Jahre 1535 an den Mansfeldischen Kanzler Müller (also aus seinem 52. Jahr) angeführt, den er offenbar in Zecherlaune geschrieben haben soll, worauf die Erwähnung des guten Bieres hindeuten soll, und der dreifach unterzeichnet ist: Doktor Martinus, Dr. Luther, Dr. plenus, „der volle Doktor". Nun, man hat das in Rom befindliche Original des Briefes neuerdings untersucht und photographiert. Es ist sehr flüchtig geschrieben. Das „gute Bier" gehört zu einer Studentenredensart — denn von der Unterstützung zweier Mansfeldischen Studenten in Wittenberg handelt er, und die dreifache Unterschrift Luthers erklärt sich aus

der Randschrift Luthers, daß Luthers Frau „Herr Käthe“ und Hans Luther, das Patenkind des Briefempfängers, ihn grüßen lassen. Sie lautet nämlich wie das Original zeigt „Dr. Martinus“ — das ist er, „Dr. Luther“ — damit ist „Herr Käthe“ gemeint, und „Dr. Hans“, das damals neunjährige Hänschen Luther.

In den Briefen an die Frau ist öfters von Essen und Trinken die Rede — nun wer schriebe derartiges nicht nach Hause? Und Luther hat als alter Mann jungen Gesellen die Mäßigkeit empfohlen, von sich selber aber in Fällen der Schlaflosigkeit bekannt „wir alten Leute müssen unsere Polster und Kissen im Kännlein suchen“. Aber wer alle Zeugnisse überschaut, muß urteilen, daß es mit Luther auch im Essen und Trinken nicht anders ist, wie mit Bismarck. Und diese starken Menschen, diese Gewaltmenschen, sind zur vollen Entfaltung aller ihrer Geistes- und Gemütsgaben, außer in den Augenblicken weltgeschichtlicher Entscheidung, am öftesten gekommen im geselligen Kreise, in Tischgesprächen und in den Stunden scheinbar harmlosen Umgangs mit der Natur. Und diese Entfaltung verdanken sie ihrer Häuslichkeit. Alle die intimsten Aufzeichnungen über Luthers Wesen und häusliches Leben wir schulden seinen Tischgästen. Freilich hat zum mindesten Einer dieser Interviewer Luthers Worte vielfach ins Rohe vergröbert. Und sie am besten zeigen uns mit der Fülle von Aussprüchen über Größtes und Kleinstes, ein wie reiches kindliches Gemüt, welch tiefen Quell von Humor und Poesie Luther in der Seele trug. Was er da über Bäume und Vögel und Hündlein, über Kinder und Kinderzucht, ebenso wie über der Welt Lauf, über Politik und Theologie geplaudert hat — das steht ebenbürtig neben dem, was uns von Goethe und von Bismarck aus ähnlichem Anlaß mitgeteilt wird, und es ruht in seinem letzten Grunde auf der gleichen Voraussetzung.

In Einem ist Luther den beiden andern überlegen, als ausübender Musiker. Waren genug gute Gesellen vorhanden und war er um das Evangelium in Sorge, da mußte mehrstimmig gesungen werden, oft viele Stunden lang. Die drei großen Männer waren am allergrößten da, wo sie jedes äußeren Glanzes entkleidet, sich am schlichtesten und natürlichsten geben konnten, im Raume der

alles Unedle und Gemeinirdische ausschließenden und das Natürliche durch den Adel des Gemüts und des Geistes verklärenden Häuslichkeit. Das eigene Haus, der eigene Herd waren ihnen der sichere Standort, wo ihre Seele im Gleichgewicht aller Leibes- und Geisteskräfte sich königlich der ganzen Welt gegenüber zu behaupten wußte, nicht um über sie zu herrschen, sondern um ihr zu dienen.

Es ist nur von einer befriedeten und beglückten Häuslichkeit aus möglich gewesen, mit einer so tiefen schwärmerischen Sehnsucht hineinzuwandern in den tiefen Sachsenwald, wo man nur den Specht hämmern hört, wie Bismarck tat, in den Blumen- und Vogelgarten, wie Luther, der da auf dem Zweige „die Herren Doctores" beobachtet, die zufrieden auf ihrem Zweiglein sitzen, Gott für sich sorgen lassen, mit hellen Augen wie kleine Sterne in die Ferne blicken, und durch eine ganze Stundenlänge hindurch eine Fliege erspähen — oder wie Goethe, der glückselig an seinem Gartenfenster steht und bei untergehender Sonne die Farbenphänomene betrachtet.

Es ist nicht eine vergrößerte Einzelleistung, noch eine neue Geistes- und Gemütsentwicklung, die der längst fertige Luther seiner Häuslichkeit verdankte, sondern die Ausrundung und Ausreife seines ganzen feurigen Wesens zur vollen, sicheren, geistbeherrschten, männlichen Natürlichkeit. Diese Männlichkeit besteht auch darin, daß nun der uns von Gott anerschaffenen sinnlichen Natur ihr Recht wurde. Luther hatte offenbar unter den Anfechtungen, die eine widernatürliche Askese mit sich bringt, weniger zu leiden gehabt, als viele Ordens- und Standesgenossen, um so inniger konnte er die späte Befreiung von jedem Zwang derart mit den Gaben der Gatten- und Kindesliebe, die sie ihm brachte, als ein göttliches Gnadengeschenk anerkennen, und den Ehestand als „einen heiligen Orden" feiern, d. h. als den Stand, den Gott selbst an die Stelle des Klosterlebens treten lassen will.

In dem, was er erlebte und nach ihm Tausende und Millionen, da spiegelt sich aber, und das wäre das letzte, was hier auszuführen ist, der Gang wieder, den die Geschichte unsrer Religion überhaupt genommen hat.

In Jesus ist das Evangelium Mensch geworden, die gna-

denreiche Gottesbotschaft, über der in den Lüften das prophetische Wort vom „Reiche Gottes", vom „Himmelreiche" schwebt. Apostel trugen es in die Lande, und als Gott das Kommen des Reiches Gottes in die Wolken der Weltgeschichte hüllte, da hat die Christenheit auf Erden mit mächtigem Idealismus sich das allerumfassendste Ziel gesteckt, was gedacht werden konnte, das Ziel, dieses Gottesreich selber zu verwirklichen in einer internationalen Weltkirche, in einem Kirchenreich. Das begann mit den römischen Kaisern, die das Christentum zur Reichsreligion machten, es gipfelte in der kirchlich-politischen Oberherrschaft des Papstes über die Völker des Abendlandes. Ein Reich war die Stiftung Christi geworden mit einer Reichssprache, einem Reichsrecht, mit Reichssteuern, mit der umfassendsten Straf- und Zwangsgewalt, denn sie öffnete und schloß sogar Himmel und Hölle — ein Reich dieser Welt. — Dagegen lehnte sich in dieser Kirche selber der nie erloschene Geist des ersten Christentums auf und versuchte wenigstens in engerem Kreise das Evangelium zur wirklichen Lebensregel zu machen und ein christliches Musterleben zu führen unter Verzicht auf alle andern irdischen Bande, als die des freiwilligen Gehorsams unter ein selbst gewähltes Oberhaupt an Gottes Statt. Das sind die Mönchsorden, und was sie, jeder in seiner Weise darstellen wollen, das ist ein Musterbild christlicher Gesellschaft! Jeder Orden bildet eine geistliche „Familie", in der wenigstens scheinbar ein völliger Kommunismus herrscht, wo aller Neid und Streit gestillt scheint und die Seele in selbst gewählter Einsamkeit von allem Irdischen der himmlischen Ahnungen und Schauungen um so froher wird. Ueber alle Nationen breiten sie sich aus, keine Ströme, Meere und Gebirge hindern sie. Das Mönchtum des Mittelalters ist die großartigste Erscheinung eines internationalen christlichen Sozialismus! Darum sind seine großen Führer sämtlich mächtige Politiker, gewaltige Agitatoren, große Philanthropen und noch größere Finanzgenies! Weil sie nichts begehren von der Welt, herrschen sie über die Welt. — Also auch sie wollen herrschen! Wiederum ist das Reich der Liebe eine Macht, wenn auch nur eine soziale Macht geworden.

Da bricht mit Luther die neue Zeit an für das Christen-

tum. Sie beginnt mit einem furchtbaren Zusammenbruch. Das Kirchenreich und die sozialen Mönchsrepubliken zeigen beim Lichte des neutestamentlichen Evangeliums, das Luther hoch hält, der von Schreck erstarrten Laienchristenheit ihr wirkliches Angesicht: man fand nichts darin als weltliche Herrschbegier, Machtmißbrauch, Seelenvergewaltigung, Ausbeutung und Betrug. Die Herrschaftsgestalt der Kirche in jeder Art wird als das Widerspiel alles wirklichen Christentums erkannt. Und Luther vermutete, daß die Welt, die so lang dieses Zerrbild eines Gottesreichs getragen hatte, demnächst in ihrer vorwiegenden Masse zum Teufel fahren werde.

Aber vorher sollte Gott auf Erden doch das noch erleben, daß das Evangelium von der gnadenreichen Liebe wenigstens in einem kleinen Häuflein zur Tat wurde. Der Kreis, in dem sich wirklich ein Reich der Liebe aufrichten läßt, wo Gottes Vaterliebe und Muttertreue und der kindliche Dank froher Geschöpfe ihr irdisches Gegenbild finden, das ist das Haus. Hier lernt man täglich die Gebote der Bergpredigt erfüllen: nicht auf sein Recht pochen, alles mit einander teilen, immer neu vergeben, nicht richten, nicht verdammen, Friede stiften. Hier allein kann man auch lernen, wie es etwa dem himmlischen Vater zu Mut ist, wenn er auf seine Menschenkinder herunterschaut. Nirgends sonst, als im Haus und im Ehestand konnte an eine Verwirklichung des Reiches Gottes gedacht werden! Und darum mit all seinem Kreuz und Leiden, mit allem Natürlichen, was ihm anhaftet, war er die rechte und einzige Vorschule des himmlischen Gnadenlebens, war er der einzige „heilige Stand“ für die Christen.

Welch tatsächliche Erhöhung des weiblichen Geschlechts hierin lag — ganz im Gegensatz zu der mittelalterlichen Verehrung der wunderbaren Gottesmutter, denn diese Verehrung galt doch nicht der Mutter, sondern der Jungfrau, sie galt nicht dem Weibe, das des Mannes Gehilfin ist, sondern dem W e i b, das des Mannes ewiges n i e e r r e i c h t e s I d e a l ist, sie galt einem Traum von „Weiblichkeit“, nicht denen, die unsere Mütter, Gattinnen und Schwestern sind — das nachzuweisen würde zu weit führen. Noch viel weiter aber würde die damit zusammenhängende Frage führen: wohin die so verschiedene Würdigung des Familienlebens und da-

mit der Ehe und des Weibes die vorwiegend katholischen Nationen im Unterschied von den protestantischen führt.

Denn noch eins ist zu sagen: indem Luther als die einzige Stätte, in der ein wirkliches und wahrhaftiges Christentum möglich ist, das Haus mit Eltern, Kindern und Gesinde, mit guten Freunden und getreuen Nachbarn hinstellte, hat er den Nationen, die sein Evangelium annahmen, den Jungbrunnen gezeigt, aus dem sich ihre Nationalität verjüngen konnte. Und das ist geschehen! Die neue Kunst des Protestantismus, die Kunst eines Rembrandt und eines Shakespeare, eines Bach und eines Händel, sie ist aus dem Klima des Hauses hervorgegangen, aus einem Klima, in dem Natürliches und Geistiges, Sinnliches und Sittliches, Mann und Weib keine Gegensätze sind, die sich fliehen, sondern bestimmt, in ihrer Vereinigung ein großes tüchtiges, erdenfrohes und himmelssehnsüchtiges Menschentum zu begründen. Wenn vielerorten es heute so scheint, als ob der letzte Zufluchtsort des Christentums die Kinderstube geworden sei, mit ihren Kindergebetchen, mit ihren Kinderliedern und ihrem Märchen vom geflügelten Christkindchen; nun, wenn es so ist, ist das nicht doch besser, als wenn anderwärts der letzte Zufluchtsort des Christentums eine internationale Gesellschaft von Hagestolzen ist, für die noch immer der Glaube an ein Weltreich der Kirche, das nie mehr möglich ist, wenigstens eine einträgliche politische Spekulation bedeutet?

Es war Luthers aufrichtiger Glaube, daß es ein sichtbares „Reich Gottes“ auf Erden nie geben werde. Dafür sei die Sünde des Menschen zu groß. Aber „heilig“ war ihm jede Stätte, wo der Glaube an dieses Reich erblühte, heilig darum das Haus und die Ehe. Wir heute urteilen vielleicht nicht mehr so pessimistisch. Wir glauben und hoffen, daß der Geist des Christentums noch ganz andere und neue Gestalten in der Völkerwelt annehmen werde. Aber wir wissen es nicht anders, als daß die Etappen auf diesem Wege nicht die politische Agentur für kirchliche Dressur der Welt in Rom, nicht der internationale Sozialismus der Mönchsorden ist; sondern allein ein vom Geiste Christi durchwehtes Familienleben — ich sage nicht „nach Luthers Vorbild“. — Wer mit den Augen und Ohren eines modernen Menschen sich in jene

reckenhafte Zeit vertieft, mit ihren Landsknechtsmanieren, mit ihrer grenzenlosen Ungeniertheit und maßlosen Derbheit auf allen Seiten, der wird sich scheuen, irgend etwas dort als noch heute mustergiltig hinzustellen, sofern es nicht gerade der echte Nachklang des wiederentdeckten Evangeliums ist. Aber hätten wir denn unsere veredelte Häuslichkeit, hätten wir den Traum von einer jungen Liebe, den unsre Dichter träumten von Fischart bis Rückert und Geibel, hätten wir denn Goethes Hermann und Dorothea und Schillers Glocke, hätten wir die Hausmusik von Bach bis auf Schumann und Brahms und Herzogenberg ohne Luther? Zugegeben: daß wir für unsere heutige Kultur den Luther vielleicht nicht mehr brauchen. Aber ohne ihn wäre doch diese ganze Kultur nicht! Für eines aber werden wir ihn immer brauchen, was mehr ist als alle Kultur: für unsern Glauben. Darin hat er sich als den Reformator der Religion bewiesen, daß ihm, wenn es sich um das höchste handelt, um den lebendigen Gott, alles, aber auch alles dahin sank. Da ward in ihm das Psalmwort lebendig, das er so wunderbar verdeutscht hat: „wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde".

Es war im zweiten Jahre seines Ehelebens, in der Zeit, da die Scheiterhaufen für die Lutheraner in Bayern und Oesterreich zu rauchen begannen, da die Gefahr kaiserlicher Vernichtung der evangelischen Mächte heranrückte, da in Wittenberg die Pest umging, da er von tiefer Schwermut befallen war, und er seine allerliebste Käthe und sein allerliebstes Hänslein schluchzend Gott befahl „Ihr habet nichts, Gott aber qui est pater pupillorum et judex viduarum wird euch wohl bewahren und ernähren" — da hat er aus der tiefsten Not heraus das Lied angestimmt, das schließt:

„Nehmen sie den Leib
Gut, Ehr, Kind und Weib —
Laß fahren dahin
Sie haben's kein Gewinn
Das Reich muß uns doch bleiben."

Das Verständnis der Bibel in der Entwicklung der Menschheit[1].

Von

Dr. Theodor Häring,
Professor an der Universität Tübingen.

Aus großer Zeit württembergischer Geschichte stammt der seitdem manchmal wiederholte Wahlspruch: „verbum domini manet in aeternum", des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit[2]. Und unter den Gedenktagen des letzten Jahres galt einer dem größten Verein, der diesem Worte dient, der Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft; hundert Jahre zuvor war in London bei Erwägung der Frage, ob eine solche Gesellschaft für Wales gegründet werden solle, der denkwürdige Ruf laut geworden: wenn für Wales, warum nicht für die Welt? In fast vierhundert Sprachen ist jetzt, meist durch den Dienst dieser Gesellschaft, die Bibel übersetzt; über die Hälfte dieser Völker hat erst durch die Bibelübersetzung eine Schriftsprache bekommen. Kein anderes Buch hat auch nur annähernd eine ähnliche Verbreitung gefunden, es kann der Bibel jedenfalls um dieser Verbreitung willen der Titel Das Buch nicht vorenthalten werden[3]. Noch weniger freilich, weil

1) Festrede.

2) Herzog Ulrich statt seines früheren Wahlspruchs „stat animo". Heyd, Herzog Ulrich III, 607. Sattler, Württemberg unter den Herzogen III, 89.

3) Vgl. z. B. den Artikel Br. und Ausl. Bibelges. in Haucks Prot. Realenc.³ II, 691 ff.

es das in Zustimmung und Widerspruch, in Haß und Liebe umstrittenste Buch ist. Schrieb doch im Jubeljahr der britischen Bibelgesellschaft ein englischer Bischof: ein Buch, für die einen zu heilig, als daß man darüber streiten dürfte; für die andern ein Pack Lügen, zu derb, als daß man sie ertragen könnte. Uns in Deutschland mag dieses Entweder — Oder fremder sein, so gewiß es auch bei uns nicht an blinder Verehrung und blinder Verwerfung fehlt, wobei letztere bald zur Fanatisierung der Massen dient [1]), bald als wissenschaftliche Entgleisung sich darstellt, z. B. wenn unter dem Titel „Welträtsel" alberne Legenden als Meinung der christlichen Kirche trotz aller Belehrung auch in der neuesten Auflage wieder vorgetragen werden [2]). Aber im großen und ganzen ist jenes Dilemma „heiliges Buch oder Lügenpack" bei uns nicht heimisch, jedenfalls nicht in akademischer Luft. Für uns ist weit bezeichnender der Erfolg des Bibel-Babelstreites in weiten Kreisen deutscher Bildung. Er bestand doch wohl weniger in der reinen Freude an jeder wirklichen Erkenntnis geschichtlicher Zusammenhänge, als in der Stärkung des vorher verbreiteten unbestimmten Gefühls, daß die Bibel des Eigenartigen und Einzigartigen weniger enthalte, als frühere Geschlechter angenommen, und überhaupt daß sie eine im Gang der religiösen Entwicklung wohl wichtige, aber doch für uns Heutige in der Hauptsache vergangene Größe sei. Treffend gibt dieser Stimmung das Wort des Dichters Ausdruck, der seinen Helden in schwerer innerer Not sagen läßt: „wenn ich nur wüßte, ob es eine Bibel gibt" [3]). Und daran ändert die aus anderen Gründen höchst erfreuliche Tatsache nichts, daß „die Bücher der Weisheit und Schönheit" auch einen trefflichen Auszug aus der Bibel darbieten [4]), sondern sie bezeugt in ihrer Art gerade die Macht jener Stimmung, eben indem sie die Bibel unter die übrigen Bücher einordnet, entgegen der früheren Anschauung, die in Walter Scotts Wort sich schlicht ausdrückt, der in seiner letzten Krankheit den Wunsch äußerte: gib mir das

1) „Bibel in der Westentasche".
2) Häckel, Welträtsel, Volksausgabe S. 125.
3) Fr. Vischer, Auch Einer. Volksausgabe S. 335.
4) Stuttgart, Greiner und Pfeiffer 1903.

Buch! und auf die Frage: was für ein Buch? antwortete: es gibt nur Ein Buch.

Nur Ein Weg führt zu richtiger Würdigung der Bibel. Es ist derselbe, der überhaupt allein zu dem Ziel führt, irgend eine Größe des geistigen Lebens wahrhaft zu würdigen. Nämlich die Erkenntnis ihrer Wirkungen. Alles ist für uns nur in dem Maß wirklich, als es sich wirksam erweist, und nur so wirklich, wie es sich wirksam erweist. Die Vergötterung der Bibel wie den Haß gegen die Bibel mußten wir aus eben diesem Grund blind nennen, beide entsprechen nicht der Wirklichkeit der Bibel. Allzulange hatte man Großes, Unvergleichliches über sie behauptet, über ihren Ursprung wie ihre Art. Zuerst ohne Zweifel, weil man besondere Wirkungen dieser Schriften erfahren hatte. Aber die Aussagen deckten sich nicht mit der erfahrenen Wirkung; und, wie es dann zu gehen pflegt, die Ehrennamen wurden überliefert, auch ohne daß man die zu Grund liegenden Erfahrungen stets von neuem machte. In manchem Wappen werden Titel nachgeführt von Herrschaften, in denen man nichts mehr zu befehlen hat. Derselbe Verdacht erhob sich notwendig gegen die Bibel, je mehr man es wie ein Majestätsverbrechen ansah, an der hergebrachten Lehre über die Bibel zu zweifeln. Irrtumslosigkeit in Bezug auf den Inhalt, unmittelbar göttliche Eingebung in Bezug auf den Ursprung, das war die Doppelkrone, mit der man dieses Buch geschmückt hatte. Sie mußte fallen durch die stille Macht des wachsenden Wirklichkeitssinnes. Als schlechthin unfehlbares Buch erwies sich diesem die Bibel nicht, dann aber hatte es keinen Sinn mehr, ihren Ursprung in einem göttlichen Diktat zu suchen. Daran kann kein Zweifel sein. Umgekehrt daran nicht, daß die haßerfüllte Verwerfung der Bibel nicht mit ihrer Wirklichkeit stimmt. Aber auch jene vornehme Stellung zur Bibel als dem Denkmal einer wichtigen Stufe in der religiösen Entwicklung, aber einer vergangenen, wie weit verbreitet sie sein mag, kann keinen andern Beweis für ihre Richtigkeit führen als den aus der wirklichen Beschaffenheit der Bibel; ohne diesen Beweis ist und bleibt sie gleichfalls nur ein Vorurteil. Und ganz ebenso müssen sich nun auch die Freunde der

Bibel, die mehr in ihr sehen, die ihr für immer einen besonderen Wert beimessen, mit Bewußtsein auf diese einzig sachgemäße Begründung beschränken. Vielmehr sie wollen das tun, wollen den Wirklichkeitssinn, der so oft gegen die selbst erdachte Lehre von der Bibel sich kehrte, für die wirkliche Bibel nützen. Nützen nicht wie ein Fechterkunststück, sondern aus ehrlicher Ueberzeugung in offenem Kampf. Sie stellen nicht eine Lehre von der Bibel auf, die man annehmen müßte, um dann ihre Wirkung zu erfahren; sondern aus ihren erfahrbaren Wirkungen wollen sie ihr Wesen erkennen und in einfachen Worten aussprechen. Oder, um an ein berühmtes Bild anzuknüpfen[1]): die alte Lehre von der Schrift glich einer stolzen Schloßfeste mit Mauern und Zinnen; mit am fleißigsten waren unsre Tübinger Theologen des siebzehnten Jahrhunderts bei ihrem Aufbau tätig. Vom Feinde bedrängt gab man einen Flügel um den andern preis und baute auf den Trümmern und aus den Trümmern des alten Schlosses einen neuen luftigen Pavillon, in dem sich heiter wohnen ließ: die äußerlich modernisierte alte Lehre. Doch nur für einen kurzen Sommer der Selbsttäuschung; durch die dünnen Wände mußte der Sturm verheerend einbrechen, und sehnsüchtig sahen dann viele nach der alten mächtigen Burg zurück. Aber in beiden Fällen war der Bau nicht sachgemäß, entsprach nicht der Bibel, wie sie wirklich ist, wie sie in ihren Wirkungen sich selbst geltend macht: unsern heutigen Festungsbauten muß er gleichen, die, unscheinbar, fast unsichtbar, in der Tiefe liegen, selbst ein Stück des zu verteidigenden Heimatbodens, Felsgestein und Erdschichten, unzugänglich, uneinnehmbar.

Und zwar sollte das Thema solcher Unternehmungen lauten: B i b e l u n d E n t w i c k l u n g d e r M e n s c h h e i t. Nicht auf Einzelwirkungen, so wichtig sie sind, darf sich beschränken, wer verstehen will, was die Bibel wirklich ist; ihre Wirksamkeit auf die Menschheit und zwar die Menschheit in ihrer Entwicklung muß aufgezeigt werden: ist doch das gerade, wie wir uns vergegenwärtigten, das schwerste Bedenken gegen die Bibel, daß sie,

---

1) D. F. S t r a u ß, Die chr. Glaubenslehre II, S. 180 f.

freilich eine bedeutsame Kraft, nun aufgegangen sei als Welle in dem Strom der unendlichen Entwicklung.

Allein dieses Thema „Bibel und Menschheitsentwicklung“ kann doppelt, von beiden Seiten aus verstanden werden. Es kann heißen: welche Wirkungen sind von der Bibel auf die Entwicklung der Menschheit ausgegangen? In diesem Sinn hat es schon mannigfaltige Darstellung gefunden. Oft wird dabei das Wort angeführt: „je höher die Jahrhunderte an Bildung steigen, desto mehr wird die Bibel zum Teil als Fundament, zum Teil als Werkzeug der Erziehung, freilich nicht von naseweisen, sondern wahrhaft weisen Menschen genützt werden“[1]. Es ist eine hohe Aufgabe, die Geschichte im ganzen wie die Geschichte der Theologie im besonderen unter dem genannten Gesichtspunkt durchzugehen. In Bezug auf letztere haben die Kirchenhistoriker oft bezeugt, daß jeder Fortschritt von einem neuen Verständnis der h. Schrift ausgehe[2]. Und auf der Hochschule, die mit der unsrigen das Bibelstudium als besonderes Erbe überkommen hat, ist jüngst in umfassendem Ueberblick davon gehandelt worden: die Bibel das Buch der Menschheit; sie wird es, weil sie es ist[3]. Der Beweis dieses Satzes ist von einer Fülle sorgsam beachteter Tatsachen getragen; und augenblicklich gerade uns Deutschen im Blick auf Erfahrungen der Kolonialpolitik nahe liegende Einwände werden von dem Gesamtgang der bisherigen Missionsgeschichte widerlegt[4]. Ebenso lehrreich ist die Betrachtung der Wirkungen, welche die Bibel auf die Entwicklung der schon längst christlichen Völker ausgeübt hat.

Nun kann man aber in dem Thema „Bibel und Menschheitsentwicklung“ auch umgekehrt den Ton auf das andere Glied legen, nicht sowohl nach den Wirkungen der Bibel

1) Vgl. außerdem z. B. die bei Filtsch, Goethes relig. Entwicklung, Gotha 1894 zusammengestellten Aussagen mit den Quellenbelegen.

2) Vgl. u. a. die Dogmengeschichte von Harnack bei Augustin, Luther u. s. w.

3) Kähler, Die Bibel das Buch der Menschheit, Berlin 1904.

4) S. lehrreiche Dokumente in Warnecks Allgemeiner Missionszeitschrift 1904 und früher in den Chinawirren 1900 f.

auf die Menschheit, als vielmehr nach denen der Menschheitsentwicklung auf das Verständnis der Bibel fragen. Denn das allgemeine Gesetz der Wechselwirkung gilt auch hier. Und gerade auf diese letztgenannte Art der Betrachtung möchte ich weiterhin ihre Aufmerksamkeit lenken. Sie bietet sich nicht so unmittelbar dar, aber sie ist nicht weniger fruchtbar, und von ihrer Bedeutung soll nachher ausdrücklich die Rede sein. Zunächst handelt es sich aber rein um die Feststellung einer Tatsache, beziehungsweise darum, ob wir ein Recht haben sie festzustellen: nemlich eben die Tatsache, daß in der Entwicklung der Menschheit die Bibel fortschreitend tiefer verstanden wird. Was mit diesem tieferen Verständnis gemeint ist, ergibt sich aus dem bisherigen. Nicht daß wir auf Grund der philologisch-historischen Methode auch das Denkmal der Vergangenheit, das wir Bibel nennen, besser in seinem ursprünglichen Sinne verstehen. Gewiß ist das wichtig, und zweifellos „wird die Bibel immer schöner, je mehr man einsieht und anschaut, daß jedes Wort, das wir allgemein auffassen und im besonderen auf uns anwenden, nach gewissen Umständen, nach Zeit- und Ortsverhältnissen einen eigenen besondern Bezug gehabt hat“ [1]). Dies wird hier vorausgesetzt; aber vielmehr davon reden wir, ob die Bibel, indem so im Wechsel der Zeiten ihr ursprünglicher Sinn immer reiner erkannt wird, sich in diesem ihrem ursprünglichen Sinn für die wechselnden Zeiten stets bedeutungsvoller erweise. Jedes andere große Geisteszeugnis der Vergangenheit kann deutlich machen, um was es sich handelt. Die Sonne Homers leuchtet Dank den Bemühungen unsrer Philologie uns zweifellos heller als vorangegangenen Geschlechtern, wenn wir unter dem helleren Leuchten das bessere Verständnis des ursprünglichen Sinnes verstehen. Noch nicht ist aber damit entschieden, ob die also besser verstandene Dichtung eine immer intensivere und intimere Wirkung auf das Geistesleben der sich entwickelnden Menschheit ausübte. Meinen doch viele, daß jene

1) Goethe, s. 1) S. 180.

Sonne unserem Geschlecht nicht mehr lächle wie am Ende des fünfzehnten oder achtzehnten Jahrhunderts. Denn nicht notwendig ist tieferes, historisches Verständnis tiefere Erkenntnis der Unerschöpflichkeit eines Zeugen der Vergangenheit für eine anders gewordene Gegenwart. Kann doch auch umgekehrt diese jenem vorauseilen.

Es soll nun an einigen Beispielen beleuchtet werden, wiefern die Geschichte der Bibel uns den Eindruck macht, daß in diesem Sinn ihr Verständnis mit der Entwicklung der Menschheit gewachsen ist, und diese Beispiele der Anschauung sollen auf einen möglichst einfachen Begriff gebracht werden; dann aber ist kurz zu zeigen, daß dieser Eindruck eines mit der Entwicklung der Menschheit wachsenden Bibelverständnisses wirklich begründet ist.

Also zunächst: die Geschichte macht uns jenen Eindruck. Nur wenige aus der Wolke sich drängender Gestalten darf ich festhalten, auch sie nur mit flüchtigen Strichen andeuten. Bilder von einzelnen Männern und Frauen, Bilder von verschiedenen Kreisen des geistigen Lebens, von mannigfaltigen Bildungsschichten, von Zeitaltern, von Völkern. Daß Paulus in Augustin und in Luther lebendig wurde, wissen wir alle, und daß dieses Wiederaufleben ein neues Leben war, bei beiden Wirkung des alten Wortes von der Gerechtigkeit vor Gott aus dem Glauben, aber eine Wirkung, in der das alte Wort in neuer Zeit ein neues ward. Nehmen wir etwa hinzu, welche Verwunderung durch die deutschen Lande zog, als Reinhard, der gefeierte Wortführer eines nüchterner gewordenen Christentums, am Neujahrstag 1800 über diesen alten Text [1]) predigte, gewiß nicht mit Augustins oder Luthers Geist, aber nach allem, was dazwischen lag, doch auch mit neuen Zungen. Ein anderes Bild. Zwölf Jahrhunderte waren vergangen, seit Jesus zu dem reichen Jüngling gesagt: verkaufe was du hast [2]). In einer christlichen Welt immer wiederholt, war der Ruf doch wie verklungen. Da trifft er des Fran-

1) Römerbrief 3, 28.
2) Ev. Matth. 19, 21.

ziskus Ohr, sein Herz, und wird neu, oder, wie immer wir es ausdrücken mögen, eine Seite seines Sinnes wird neu mit bisher unerhörter Gewalt, in einer bisher nicht erschauten Form. Dabei klingt noch ein anderer verklungener Ton neu in desselben Mannes Herz: wenn er die Blumen und die Schwalben, seine Schwestern, wenn er Mond und Wolken, Wasser und Feuer zum Lobe Gottes aufruft und selbst den Tod als Bruder begrüßt, so ist das nach so viel Sonnenarmut und Lebensdüster ein neues, in ursprünglicher Herrlichkeit neu verstandenes, nicht nur ein wiederentdecktes altes Lied[1]). Und nun reihen Sie an sein Bild die andern ungezählten Helden der aufopfernden Liebe; anders nicht nur nach Zeit und Farbe, sondern auch in der innern Gestaltung, aber doch allzumal persönlicher Widerhall des Wortes: daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt[2]) — Francke und Pestalozzi und Wichern und die Freundin der Gefangenen, die Vorkämpfer der Sklavenfreiheit. Oder denken Sie an Dante, die „Seele voll großen Heimwehs", und reihen Sie an ihn die vielgestaltige Schar aller, die irgendwie „das Selig sind, die Heimweh haben" zum Wahlspruch machen, bis auf den von modernem Empfinden neu gewürdigten Amos Komenius, der am Abend seines bewegten Lebens Gott dankt, daß er ihn allezeit einen Mann der Sehnsucht habe sein lassen[3]), und bis auf Jung-Stilling. Welch ein Wechsel der Zeiten, aber eben darin auch welcher Reichtum im Durchkosten und Durchleben der Sehnsucht, deren unerschöpfliche Quelle das Wort der Bergpredigt[4]) ist. Noch kürzer als die Erinnerung an einzelne, deren Leben ein Neuerleben und eben darin ein tieferes Erfassen der Bibel war, muß die Erinnerung daran sein, wie sich dieselbe Beobachtung im Blick auf die wichtigsten Kreise des geistigen Lebens aufdrängt. Von der Naturwissen-

1) Ueber das geschichtlich genauere Verhältnis von Matth. 19, 21 zu Matth. 10, 7—14 vgl. Hegler, Franziskus von Assisi in Zeitschrift für Theologie und Kirche 1896, S. 395 ff.

2) Ev. Joh. 13, 35.

3) Das einzig Notwendige, übers. v. Joh. Seeger 1904.

4) Ev. Matth. 5, 3. 6. Hebr. 11, 8 ff. 13, 14.

schaft hat Ranke tiefsinnig gesagt, daß sie ohne eine reine, dem Geist entsprechende Religion, die man wirklich glaubte, überhaupt nicht möglich geworden wäre, und von der Geschichtswissenschaft, daß erst der Monotheismus, der sich vom Naturdienst losreißt, Grund und Boden für sie sei[1]). Das gleiche kann in Bezug auf die Natur auch der Laie aus den Vorreden und Nachworten eines Kepler und Newton sich anschaulich vergegenwärtigen[2]): das Weltbild dehnt sich ins Unendliche, die tiefste Kraft zu solchem Wagemut des menschlichen Gedankens ist der schlichte Gottesglaube der Bibel. Oder der preußische Staat, erleuchtet von dem Sonnenauge Friedrichs des Großen, beherrscht von seinem Willen, dessen Geheimnis das Bewußtsein ist, daß der Fürst der erste Diener seines Staats — ist das nicht neues welthistorisches, auf dem Gebiet des öffentlichen Lebens sich durchsetzendes Verständnis des Wortes vom Dienen, in dem die Herrschaft liegt, und vom Lebengewinnen im Lebenverlieren des Dienstes[3]), ein Verständnis, wie es nur auf dem Boden protestantischer Bibelkenntnis in Schloß und Hütte erblühen konnte, in dem auch des Königsberger Weisen „Pflicht, du erhabener großer Name" wurzelt. Und wenn in den sozialen Nöten unsrer Zeit das Bild der ersten Gemeinde in Jerusalem als realisiertes Ideal der Gütergemeinschaft gepriesen wurde, so war das freilich unrichtige und unpraktische Exegese; aber es war nicht eine politische Redensart, sondern feinfühliges Verständnis für die treibenden Kräfte der Geschichte, wenn unser Staatsmann seinen entscheidenden Schritt auf diesem unbetretenen Neuland als praktisches Christentum bezeichnete. Die letztgenannte Frage mag uns wenigstens im Vorbeigehen erinnern, wie die Bibel in den wechselnden Generationen der christlichen Welt wechselnd, aber immer eigenartig neu verstanden wurde. Z. B. als die Antike ihre letzte Blüte hellenischer Schönheit, ihren Rest an römischer Kraft sterbend mit dem Evangelium vermählte; als der Heliand davon Zeugnis gab, wie die gewaltsam bekehrten Sachsen getreue Lehensmannen des großen Herzogs

1) Weltgeschichte I S. 30. 38.

2) z. B. **Kepler**, opera omnia ed. Frisch I, S. 96 ff.

3) Ev. Matth. 20, 28.

wurden [1]); als in deutschen Städten Fleiß und Kunst mit der Reformation sich verband; als der Sturm der Befreiungskriege die deutsche Jugend ergriff. Und in jeder dieser Epochen müßten wir, um anschaulich zu sein, auf die verschiedenen Schichten der Bildung achten. Auf das Bibellesen vornehmer Kreise in St. Petersburg und die Stundisten an der Wolga, wie auf die Art gläubiger Volksfrömmigkeit, der Tolstoi in den „beiden Greisen" ein ergreifendes Denkmal gesetzt. Auf die Schriftforschung unsrer „Stillen im Lande", Mutterschoß für die gelehrte Arbeit eines J. A. Bengel und wiederum befruchtet von ihr. Auf vornehme und volkstümliche französische Mystiker so gut als auf die buntzusammengesetzte église du désert und die Exegese der englischen Pilgerväter, der Gründer einer neuen Welt. Auf die geistreichen Zirkel Berlins, unter deren Sternen Schleiermacher, selbst einer erster Größe, im Christus des Johannesevangeliums den Mittelpunkt seines unvergleichlich bewegten Geisteslebens gewinnt, Kreise, aus denen Vaterlandskämpfer hervorgehen, wie jener Freiherr von Thadden [2]), in dessen Tornister beim Gefecht am Montmartre Neues Testament, Goethes Faust, Schillers Wallenstein von demselben feindlichen Hieb getroffen werden. Nur noch einen Blick hinaus über die europäische Christenheit! Bei dem erwähnten Jubiläum der Bibelgesellschaft kam ein Dankschreiben für die Bibelübersetzung in der durch sie geschaffenen Schriftsprache aus Toro westlich von Uganda ebenso wie aus Kleintibet [3]), und das beweist nicht nur Dank für die Bibel, die wir haben, sondern für eine eigenartig verstandene, so gewiß die Art dieser Völker eine andere ist als die unsrige.

Weit überzeugender wäre diese ganze Bilderreihe, wenn sie statt blasser Andeutungen ausgeführte Gestalten bieten dürfte. Desto mehr würde der Schein schwinden, als ob nun eben einmal einem vorgefaßten Gedanken zulieb alles mögliche als fortschreitendes Verständnis der Bibel behauptet, alle glänzenden Federn der Welt zusammengeraubt würden, um diesen einen Paradiesvogel

1) Vgl. Vilmar, Deutsche Nationalliteratur, 24. Aufl., S. 26 f.
2) Adolf von Thadden-Trieglaff, Berlin 1890. S. 10.
3) s. o. S. 180, Anm. 2.

zu schmücken[1]). Denn die eingehendere Betrachtung würde viel deutlicher erkennen lassen, daß in der geistigen Wechselwirkung zwischen Bibel und sich entwickelnder Menschheit nicht nur ungeheure Wirkungen von der Bibel auf die Menschheit ausgingen, das leugnet im Grunde kein Einsichtiger, sondern daß in der Entwicklung der Menschheit, bestimmt durch die eigentümliche Begabung und Führung der Völker und einzelnen, wie durch ihre eigene Tat, ein besseres Verständnis der Bibel hervorgerufen wurde, unendlich mannigfaltig und doch wirklich Verständnis der Bibel.

Aber wie sollen wir den Eindruck dieser Anschauungsbeispiele in einem Begriff aussprechen? Etwa so: das fortschreitende Verständnis der Bibel in der Geschichte der Menschheit ist Vereinfachung und zugleich Vertiefung, quantitativ Reduktion des Stoffes, qualitativ Vertiefung in den Inhalt. Gewiß ist damit nicht ausgeschlossen, daß manchmal auch ein lange tot liegendes Gestein von den Bedürfnissen einer neuen Zeit bewegt und belebt wird, wie z. B. die Beschäftigung mit der Prophetie der Bibel, das Wort im engeren Sinn verstanden, nicht ohne Ertrag für die Gesamterkenntnis gewesen ist. Aber im ganzen haben solche wieder beachteten Stücke nur in dem Maß sich dauernd wirksam erwiesen, als sie sich selbst jener vertiefenden Vereinfachung dienstbar machten, während sie sonst, auch wenn eine Zeitlang mit Vorliebe behandelt, zum Hemmnis des wahren Fortschritts wurden, man denke an die apokalyptischen Rechnereien. Die gemeinte Vereinfachung ist von doppelter Art. Das nicht direkt Religiöse tritt zurück oder wird ganz abgestoßen, und das Religiöse selbst wird durch Vereinfachung vertieft. Das erste ist am anschaulichsten an der Beseitigung des alten Weltbildes: die Erde ruhender Mittelpunkt der Welt, die Sonne um sie sich bewegend. Wir kennen die Kämpfe, die seine Beseitigung gekostet, für uns ist sie selbstverständlich geworden. Wie selbstverständlich, mögen wir daran ermessen, daß uns auch Klopstocks Umdichtung des Vaterunsers fremd geworden ist. Von dem „aller Sonnen

1) s. o. S. 179, Anm.

Sonne Vater Herr bist du" sind wir zu dem schlichten „Vater-unser in den Himmeln" zurückgekehrt, weil wir die Tiefe seines Sinnes in den einfachen Worten lebendiger empfinden als in den scheinbar großartigeren, die mit dem erweiterten Weltbild äußerlich Schritt halten wollten. Aber die Nennung des Vaterunsers führt uns von selbst zu jener andern Reduktion, die in Wahrheit Gewinn ist; ja es kann uns geradezu als das große Beispiel für diese Vereinfachung dienen, die sich an dem unmittelbar religiösen Inhalt der Bibel vollzieht, nicht nur auf die damit sich verbindenden Nebenvorstellungen geht, die notwendig in die Sprache einer bestimmten Zeit so ganz sich kleiden, daß sie mit ihr vergehen müssen. Treffend hat man gesagt, das Vaterunser sei, recht verstanden, das Glaubensbekenntnis der Christenheit, das gemeinsame nicht nur, sondern das einzig ausreichende; und gewiß ist in der Religion, die im tiefsten Grunde nichts ist als persönliches Vertrauen auf den sich offenbarenden persönlichen Gott, die unmittelbarste Lebensäußerung dieses Vertrauens, d. h. aber das Gebet, das eigentliche Bekenntnis, das beste Gebet also das beste Bekenntnis. In unserem Zusammenhang aber dürfen wir diese Wahrheit so wenden: indem jede neue Zeit und jeder einzelne in ihr das neu gewonnene Verständnis des Evangeliums im neuen Verständnis dieses Gebets am unmittelbarsten, im innersten religiösen Leben selbst verwertet, so ist daran ganz besonders deutlich, was wir mit der Vereinfachung, die Vertiefung ist, meinen. Es ist gerade auch wieder für uns Heutige das schlichteste und in dieser Einfachheit gewaltigste Zeugnis für die persönliche Verbindung Gottes und der Seele, in welcher alten Formel unsre Gegenwart gerne ausdrückt, was ihr die Religion bedeutet; aber es ist nicht weniger das schlichteste und gewaltigste Zeugnis der denkbar umfassendsten Gemeinschaft, der Herrschaft Gottes über alle und alles: auch unsre modernsten Sorgen sind von dem Namen und dem Willen dieses Gottes umschlossen, der hier unser Vater heißt, und den wir um das tägliche Brot heute bitten dürfen, heute, das gestern noch nicht ebenso war und morgen nicht mehr ebenso sein wird. Oder dasselbe, nach einer besonderen Seite und in einer bestimmten Beleuchtung ausgedrückt: wie ist in unsrem

Verständnis des Vaterunsers der Ertrag jahrhundertelangen Ringens, die Einheit des Religiösen und Sittlichen tiefer zu erfassen, beschlossen und für jeden zum Gebrauch bereit! Also um wieder ein klassisches Beispiel zu nennen, die höhere Einheit des bekannten abschätzigen Urteils über den Jakobusbrief bei unsrem Reformator, des hochschätzenden bei Bismarck; ist doch dort das Vertrauen, für dessen Reinheit gekämpft wird, Kraft weltumgestaltender Liebe, und hier der treue und erschöpfende Dienst seines angestammten Königs das Feld, auf dem das Vertrauen zu Gottes Gnade sich bewährt [1]). Aber mit diesem wachsenden Verständnis des Vaterunsers im Bewußtsein neuer Zeiten und Menschen, wenn wir auf seinen Inhalt sehen, ist unzertrennlich verbunden das wachsende Verständnis dessen, dem wir es verdanken, des Herrn, dessen Gebet wir es nennen. Es war von Hause aus nicht eine sich selbst tragende, frei schwebende Größe, ein Inbegriff von durch sich selbst überzeugenden Gebetsgedanken. Das Zutrauen, so beten zu dürfen, war von ihm gewirkt, der es seinen Jüngern gab, als sie ihn baten, daß er sie beten lehre, und welche Zeugen seines eigenen Betens waren. Das Vertrauen zu Gott als diesem Vater ruhte für sie darauf, daß er ihnen Vertrauen abgewonnen für das Wort, das nicht bloß Wort, sondern Tat seines Lebens und Sterbens war: „niemand kennt den Vater, denn der Sohn, und den Sohn, denn der Vater“ [2]). Eine unerschöpfliche Geschichte hat dieses Wort schon hinter sich. Gedanken des griechischen Denkens verbanden sich mit ihm; als das Dogma, dem man sich unterwerfen müsse, übte es Jahrhunderte lang Herrschaft. Diese Herrschaft als äußere mußte um des Glaubens selbst willen gebrochen werden, eines um das andere der von Menschen Ihm umgelegten heiligen Gewänder mußte fallen. Jenes Wort starb nicht; in der Rückkehr zu seiner ursprünglichen Einfachheit vertiefte sich sein Verständnis, und seine Unerschöpflichkeit kann für uns überzeugender sein als für die vor uns. Denn mit klarerem Bewußtsein können wir verstehen, daß und warum „er selbst die Kraft seines Evangeliums“ [3])

---

1) Vgl. z. B. Brief an von Senfft-Pilsach 20. März 1873.

2) Ev. Matth. 11, 27 ff.

3) Harnack, Das Wesen der chr. Religion.

bleibt, daß und warum nicht Gedanken, sondern nur eine Person „Persönliches heilen" kann[1]). Freilich wie wir das dann näher verstehen, ist stets aufs neue Gegenstand des Forschens und darum auch des Streites. Aber daß er und sein Evangelium für immer zusammengehören, wird dem Glauben, dem es allezeit gewiß war, nur desto deutlicher; daß es keine Täuschung gewesen, sondern Antwort auf sein Wort, wenn ihn die erste Gemeinde den Herrn genannt hat, wie mannigfaltig auch dieses Wortes Einzeldeutung war, ist und sein wird. Selbst die Erweiterung dieser seiner Herrschaft über die irdische Welt hinaus ist längst von den Zeugnissen der Bibel vorausgenommen, wenn sie sagt, daß ihm „das Sichtbare und Unsichtbare" [2]) huldigt, gewiß ganz in der Sprache jener Zeit, aber dem tiefsten Sinne nach doch eben das alles umfassend, was wir jetzt die Welt nennen. Und die eindringendsten Untersuchungen haben diese Ueberzeugung nicht widerlegt, sondern gefestigt: denn seine Person, in ihrer Ursprünglichkeit erkannt, widersteht der Auflösung in Mythus oder Sage; wenn auch weitverbreitet, ist es doch ein Vorurteil, daß die Straußsche Methode oder irgend eine neue Abwandlung derselben dies leisten könne, es wäre denn, indem man die sonst gültigen Maßstäbe geschichtlicher Untersuchung hier außer Geltung setzte[3]).

Allein trotz alledem könnte uns der Gedanke zu schaffen machen, dieses in der Entwicklung der Menschheit fortschreitende Verständnis der Bibel sei, strenggenommen, nicht eigentlich wachsendes Verständnis der Bibel. Vielmehr habe die Bibel in der unermeßlichen Wechselwirkung geistiger Kräfte die geschilderten Wirkungen allerdings mit hervorgerufen, ohne daß man im einzelnen ausmachen könnte, was darin auf ihre Rechnung zu setzen sei; gerade darüber aber dürfe kein Zweifel sein, daß die Bibel nicht als eine so eigenartig in sich bestimmte Kraft sich ausgewiesen habe, um

1) Schelling.
2) z. B. Kol. 1, 16 ff.
3) Vgl. die neuerdings wieder besonders lesenswerten Urteile K. Weizsäckers in den Jahrbb. f. deutsche Theologie über das Problem des „Lebens Jesu" und seine Entwicklung.

jene Wirkungen ernsthaft als Verständnis der Bibel selbst in dieser ihrer ursprünglichen Eigenart zu bezeichnen. Dieses Bedenken liegt um so näher, als wir schon zu Anfang den Charakter der Wechselwirkung alles Geschehens auch auf unsrem Gebiet stärker betont haben, als oft geschieht. Zwei Beobachtungen, im bisherigen mit enthalten, aber nun ausdrücklich zu betonen, zerstreuen jenes Bedenken. Einmal, daß in allen jenen Wechselwirkungen die Bibel sich als eigentümlich bestimmte und bestimmende Kraft erkennen läßt, ohne daß irgend die Größe der andern Kräfte verkleinert wird. Nicht so nämlich erfolgte jener Fortschritt, den wir als Fortschritt des Bibelverständnisses bezeichneten, daß eine jede Zeit geradlinig an das in der vorangehenden erreichte Verständnis anknüpfte, sondern der Fortschritt war jeweilen Rückgriff auf den Anfang, Aufleuchten des alten Lichtes in neuer Strahlenbrechung, darum auch nie ohne Kampf durchgesetzt. Das gilt z. B. von jener Herausarbeitung des wirklichen Bildes Jesu, aber auch von der Erkenntnis der sozialen Aufgabe als einer Pflicht christlicher Völker oder von der Frauenfrage. Der letztgenannte Fall zeigt besonders klar, wie seltsam es wäre, moderne Bewegungen direkt in Antrieben des Evangeliums begründet zu denken. Im Gegenteil tritt hiebei mit Recht vor allem der ungeheure Umschwung der Kulturverhältnisse ins Bewußtsein, der jene Vereinfachung der christlichen Ueberzeugung, die Vertiefung ist, wach gerufen hat. Aber je rückhaltloser dies betont wird, desto mehr drängt sich auch die Einsicht auf, wie die Erkenntnis und Lösung dieser Aufgabe, soweit sie überhaupt in christlichem Geist geschieht, in der Tat eine Auferstehung der oft totgesagten und als unpraktisch, unmodern verachteten Worte des Anfangs ist. Je bewußter z. B. die direkte Uebertragung der paulinischen Weisungen über christliches Frauenleben abgelehnt wird, desto lebendiger wird die seinen Weisungen zu Grund liegende Gesinnung sich als unersetzliche Norm und als unüberbietbares Motiv für die aktuellsten Tagesbestrebungen erweisen. Oder, um jene andere Zeitfrage wieder zu erwähnen: ist Luthers Bemerkung zu der Gütergemeinschaft in Jerusalem „Christen sagen nicht: was dein ist, das ist auch mein, sondern was mein ist, das ist dein" nicht wirkliches Verständnis

des Ursinns und doch erst einer neuen Zeit ganz verständlich, auch uns wieder neu?

Dazu kommt noch eine andere Beobachtung. Die Bibel selbst will für alle Zeiten sein. Genauer: die Menschen, die ihre einzelnen Schriften verfaßten, ungeheuer verschieden nach Zeit, Bildung, individuellem Charakter, sind darin eins, daß ihnen die Religion alles ist, und zwar nicht irgend eine Religion, sondern die, welche sie auf Grund der Offenbarung des lebendigen Gottes zu erleben glauben. Gewiß, ohne diesen Glauben gibt es überhaupt keine wirkungskräftige Religion. Aber das Besondere dieser Religion ist das Bewußtsein, für alle und für immer zu sein, in einer sonst unerhörten Intensität. Dieses Bewußtsein ist auch solchen aufgefallen, die damit nicht eine persönliche Stellung zu diesen Schriften bezeichnen wollten: keine andere Religion ist in ihren Denkmälern so absichtlich der Zukunft zugewandt als ihr gehöriger Zukunft[1]). Und der Grund dieser merkwürdigen Erscheinung kann auch nicht zweifelhaft sein: es ist die Eigenart des Glaubens, des Glaubens an den lebendigen Gott heiliger Liebe, der eine Geschichte der Menschheit will, welche Geschichte seines Reiches, seiner geistigen Herrschaft ist. Besonders charakteristisch drückt sich jene Zuversicht schon im Bewußtsein der großen Propheten aus: „Siehe ich schaffe Neues", so aber, daß es Vollendung des schon Begonnenen ist; die Einheit liegt in dem Gott selbst, der diesen Glauben wirkt[2]). Und als das, was für sie Weissagung war, Erfüllung, was sie von der Zukunft erwarteten, Gegenwart geworden, da stecken die Herolde der Erfüllungszeit nicht kleinlich eine Grenze fest, sondern der Triumph ihres Glaubens ist, daß es abermals in unerhörter Weise wahr werden wird: siehe ich mache alles neu[3]). Ja, sie fordern beidemale, auf der Stufe der Vorbereitung und der Erfüllung, das kommende Neue vorausnehmend, auf zu einem neuen Lied des Lobpreises auf den ewigen Gott[4]). Und nur um so tiefer ist auch hierin die Bibel

1) Vgl. Lotze, Mikrokosmus² III, 345 ff. 350 ff.
2) Vgl. Jesaja Kap. 40 ff.
3) Offenb. Joh. 21, 5.
4) Ps. 96. Offenb. Joh. 5, 9. 14, 3. 15, 3.

verstanden worden, als in den christlichen Jahrhunderten der Horizont sich immer mehr erweiterte, bis wir nun schon angefangen haben, die Naherweiterung des Endes in der ersten Christenheit nicht mehr als Anfechtung, sondern als Sporn unsres Glaubens zu empfinden[1]).

— —

Von einer Tatsache, einer nicht immer beachteten, aber sich aufdrängenden Tatsache ist bisher die Rede gewesen: von dem in der Entwicklung der Menschheit sich vertiefenden Verständnis der Bibel. Nun aber möchte ich die Bedeutung dieser Tatsache in der Kürze zu vergegenwärtigen suchen, ihre Bedeutung für die christliche Religion selbst und ihre Bedeutung für unser vom Entwicklungsgedanken beherrschtes Zeitalter.

Für das Christentum. Und zwar meine ich jetzt nicht die gewaltige Aufgabe, die jene Tatsache an die christliche Gemeinde stellt, nämlich den ihr anvertrauten Schatz noch viel gewissenhafter zu erkennen und auf allen Gebieten ihrer Tätigkeit auszumünzen. Auch nicht bei der im besten Sinn einigenden Kraft solcher Arbeit möchte ich verweilen, so wichtig sie mir scheint: denn wie wenig aussichtsvoll alle äußern Unionsbestrebungen zwischen den Konfessionen auf absehbare Zeit hinaus sind, so sicher könnte die stille Versenkung in die Schrift einen Boden innerer Zusammengehörigkeit bereiten, aus dem echte, nicht im Treibhaus gezogene Früchte gegenseitigen Verständnisses erwachsen. Vielmehr auf die Bedeutung jener Tatsache für den innersten und schwersten Kampf des christlichen Glaubens möchte ich hinweisen, für den Kampf um seine Wahrheit, bei dem es wirklich um Sein und Nichtsein sich handelt. Es ist doch so, gegenüber der Frage nach der Wahrheit der Religion überhaupt und der Unüberbietbarkeit unserer Religion insbesondere erscheinen alle anderen im einzelnen noch so wich-

1) Die an sich wichtige Frage, das Verhältnis der Offenbarung und ihrer Urkunde genauer zu bestimmen, namentlich der Nachweis, warum die ihrem Anspruch nach vollendete geschichtliche Religion geistiger und sittlicher Art nicht ohne der Offenbarung entsprechendes Zeugnis sein kann, darf bei Erörterung des Themas in den hier gesteckten Grenzen unterbleiben.

tigen Fragen wie nichts. Nun ist ehrlicher Kampf immer Leben gewesen; aber ehrlich kann man für eine Sache nur kämpfen, an deren Sieg man glaubt. Diese Zuversicht wird in manchem sonst mutigen Kämpfer gelähmt durch die Sorge, die Gegner könnten recht haben, zwar nicht mit ihrem oberflächlichen Spott über das ihnen oft fast unbekannte Christentum, aber mit dem Gedanken, daß es, wie herrlich immer, ja wie sehr eine höchste Kraftquelle vergangener Zeiten, sich mit der Zeit erschöpft habe und wohl noch einer übersehbaren Zukunft Dienste leisten könne, aber nicht immer die Wahrheit von Gott sei. Dieser Zweifel verrät sich auch bei manchen sonst lauten Verteidigern des Glaubens in dem schrecklichen „Noch", das sich in ihre Apologien verirrt: noch finde das Wort Gottes Hörer, noch übe es seine Wirkung auf das öffentliche Leben. Statt daß sie wissen sollten: der wirkliche Glaube haßt dieses „Noch" und lebt von dem „Dennoch", von der Gewißheit seines Lebens trotz allen entgegenstehenden Mächten, die ihn tot sagen. Nun ist es für uns nicht mehr möglich, nachdem wir das Wesen der Religion zu verstehen begonnen, in kühnem Flug, etwa wie einst mit dem Zauberstab Hegelscher Dialektik, das ewige Recht der Religion und die Absolutheit unserer Religion zu erweisen: weder glauben wir noch an die Kraft dieser Methode, noch ist, was dadurch erwiesen wurde, die Größe, um die es dem christlichen Glauben zu tun ist. Aber gerade für unsere heutigen Zweifel und ihre heute nötige und mögliche Ueberwindung gewährt jene Tatsache, die wir betrachtet, eine wichtige Hilfe. Unserem Hunger nach Wirklichkeit bietet sich in ihr eine Wirklichkeit der Vergangenheit, die doch nicht vergangen ist, die bisher in jeder neuen Wirklichkeit sich bewährt, vielmehr vertieft hat; und zwar ein Wirkliches, das nichts anderes sein will als Zeugnis der Offenbarung, d. h. aber eben des Sichwirksamerweisens Gottes in der wirklichen Geschichte, des Gottes, der seinen innersten Lebensgehalt in dieser wirklichen Geschichte wirksam macht, eben darum aber auch immer neue Entwicklungen hervorruft, damit jenes Innerste und Tiefste immer inniger und tiefer angeeignet werde. Im Erleben nun dieser in ihr gegenwärtig wirksamen Geschichte schaut die christliche Gemeinde in die Zukunft mit dem Vertrauen auf Unüber-

windlichkeit, das ihr von Anfang eingepflanzt ist. Sie sagt nicht: es sind schon achtzehn Jahrhunderte, die vom Evangelium leben, und noch manche werden davon leben; vielmehr: es sind erst sechzig Generationen, die anfangen konnten, das Evangelium auszuwirken, diese Wirkung hat kaum erst begonnen, in Bezug auf alles oben Genannte, auf den innersten Mittelpunkt ihres Glaubens wie seinen Einfluß auf alle Gebiete des Lebens. Darum arbeitet sie, wenn und soweit sie dieses Vertrauen hat, sie klagt und jammert nicht, dazu fehlt ihr die Zeit; treu in der Gegenwart geht sie getrost der Zukunft entgegen, weil sie der Ewigkeit sicher ist.

Wie dies gemeint sei, beleuchten schon einige der oben genannten Beispiele (S. 182 ff.). Sie sind leicht zu vermehren, und zwar gerade in Bezug auf solche Punkte christlichen Glaubens, die besonders oft von seinen Gegnern als Angriffspunkte verwendet worden sind. Z. B. der Glaube an Gott, so wie er in fortschreitender Vertiefung in die Zeugnisse seiner Offenbarung von uns Heutigen erlebt werden kann, fühlt sich keineswegs getroffen von den Einwänden, die gegen Gebilde einer vergangenen Theologie sich erheben lassen, etwa von den üblichen Schilderungen des Theismus oder Deismus, einer äußerlichen Transcendenz Gottes, über welche die übliche Schilderung pantheistischer Immanenz leicht den Sieg gewinnt; jener Glaube weiß sich im Besitz alles dessen, was an dieser Immanenz Wahrheit ist, aber ohne den Verzicht, der ihm als ein angeblich notwendiger zugemutet wird, wie der Verzicht auf wirkliches Gebet und auf wirkliche Verantwortlichkeit. In dieser seiner Stellung sieht er sich auch hinausgeführt ebensowohl über den Fanatismus, der andern die eigene Ueberzeugung aufnötigen will, wie über die wirkungsarme Toleranz, die jedem seine Ueberzeugung läßt, weil im Grunde alle Ueberzeugungen gleich berechtigt sind: die dankbare Freude über Gottes Liebe entzündet die Liebe, die um alle wirbt, aber niemand zwingt, weil jene Gabe reich genug für alle, aber wirklich Liebe ist.

Reden wir so von der Bedeutung des mit der Entwicklung der Menschheit wachsenden Schriftverständnisses für die christliche

Gemeinde, so doch zugleich unwillkürlich, weil mit innerer Notwendigkeit, von der Bedeutung dieser Tatsache für die Menschheit überhaupt und zumal für die Menschheit unsrer Zeit. Nämlich weil wir ihre Bedeutung in Bezug auf den Entwicklungsgedanken erwägen; diese Idee aber ist die eigentliche Zentralidee des modernen Geistes. Von diesem König der Gedanken in der heutigen Welt läßt sich freilich im Vorbeigehen nicht würdig und erfolgreich reden. Aber einem Gesamteindruck darf ich wohl im Einverständnis mit allen Fakultäten Worte leihen. Nachdem der Entwicklungsgedanke, ursprünglich auf dem Gebiet des persönlichen Lebens und der Geschichte heimisch, auf das der Naturforschung übertragen, hier ungeheure Erfolge errungen, so leuchtet sein Stern, besonders seit er nun wieder auf das der Geschichte zurückverpflanzt wurde, nicht mehr in demselben Glanze, wie noch vor kurzem. Gegen seine Verwendung als Schlüssel für alle Rätsel und das Welträtsel selbst erheben sich immer stärkere Bedenken. Der Unterschied der naturwissenschaftlichen und historischen Methode wird durch tief eindringende Untersuchungen immer dringlicher. Aber auch auf dem Naturgebiet selbst erscheint jener Gedanke je länger je mehr zwar als fruchtbares heuristisches Prinzip, um die Formen des Geschehens zu ordnen, aber nicht als letzter rettender Gedanke, um das Wesen des Wirklichen zu erfassen. Und zwar nicht nur, wie man ja immer zugeben mußte, am Anfang unseres Erkennens steht das große Geheimnis, sondern überall tritt es uns entgegen; die Tiefe der Dinge ist nicht ergründet, wenn wir ihre Länge und Breite ermessen haben. Mit der wissenschaftlichen Nichtbefriedigung aber verbinden sich immer unabweisbarer praktische Interessen. Die Verarmung unseres höheren Lebens, die Verflachung des Gemüts durch bloße Scheinlösungen der letzten Fragen oder durch skeptische Verzweiflung an ihrer Lösbarkeit wird wieder in weiteren Kreisen empfunden. Man beginnt zu bangen vor der Inhaltslosigkeit eines Daseins, in dem nichts Ganzes, nichts Unbedingtes sein soll, einer Geschichte, die keine Geschichte mehr ist, weil auch die großen Persönlichkeiten aus ihrer Umwelt restlos begriffen werden sollen. Man gewahrt mit Erstaunen, daß die Bildung

des Verstandes wächst und die des Charakters verkümmert. Aus allen diesen Gründen beginnt das Wort „unendliche Entwicklung" seinen blendenden Zauber zu verlieren, denn wir fangen an zu betonen, daß endlos doppelsinnig ist: ohne Ende nicht nur, das befeuert, sondern auch ohne Ziel, das lähmt. Dazu kommt, daß die Erweiterung unsres Wissens auch die Einsicht in die Grenzen des zwingenden Wissens vertieft hat, daß nur noch harmlose Nachzügler sich einbilden, Weltanschauung entstehe überhaupt auf dem Weg allgemein gültigen Wissens, ohne Entscheidungen des wollenden und fühlenden Geistes. Ein beredtes Zeichen dieser sich wandelnden Gesamtstimmung ist die wachsende Hochschätzung der Kunst, sie soll das sonst verarmende Leben verklären. Aber wir erfahren es auch, daß diese hocherfreuliche Freude am Schönen die größte Gefahr nicht bannt, den Mangel an Willen, der um die höchsten Ziele kämpft, und wir lauschen wieder auf die Propheten, die zur Tat aufrufen; die Wiederkehr von Schillers Todestag und das Gedächtnis der Reden Fichtes an die deutsche Nation findet ein empfänglicheres Gehör, als noch vor einem Jahrzehnt zu erwarten stand [1]).

In diese Stimmung müssen wir uns versetzen, wenn wir die Bedeutung der Tatsache, die uns heute beschäftigt hat, für unsre Gegenwart würdigen wollen. Wieder einmal geht eine Zeit zur Neige, in der es für aufgeklärt galt, das Unerklärliche zu leugnen. Wieder einmal erlebt die Menschheit, was so oft der einzelne erlebt: in der weiten, großen Welt vergißt sich wohl eine Weile das Vaterhaus, aber mit starker Sehnsucht zieht es aus der Ferne den Fremdgewordenen heim. Und die Heimat steht offen. Nicht um den Preis, daß man die Schätze, auf der Wanderung gesammelt, drangäbe. Nicht zu den Göttern eines ausgestorbenen Pantheon werden wir gerufen, sondern zu Gott, der in seiner lebendigen Wirksamkeit Anteil an seinem ewigen Leben gibt, dessen Gemeinschaft die kühnsten Flüge jedes Entwicklungsträumers überbietet, aber die Gewähr der Wirklichkeit in

1) Vgl. Reischle, Christentum und Entwicklungsgedanke 1898. Tröltsch, Die Absolutheit des Christentums 1901. Reischle, Theol. u. Religionsgeschichte 1904 und die in diesen Schriften verwertete Literatur.

sich trägt. Denn so, fanden wir, wirkt die Bibel unter uns, die selbst nichts sein will als wirksames Zeugnis der Offenbarung des lebendigen Gottes in der Geschichte: nicht als Fessel der Selbstgewißheit des menschlichen Geistes oder der Weltbeherrschung, sondern innerlich bindend, nämlich Vertrauen weckend, bindend an die wertvollste Wirklichkeit, eben darin befreiend, wie nichts befreien kann, das weniger ist als Gott selbst. Merkwürdig, daß drüben über dem Ozean, wo die Entwicklungen rascher, rückhaltloser und rücksichtsloser verlaufen als in der alten Welt, mitten im Strom bewegtesten Lebens solche Stimmen sich mehren, welche zurück zur Bibel rufen, zurück nicht im Sinne des Rückschritts, sondern so, daß das Zurück, weil ein Hinein in die Offenbarung des Ewigen in der Zeit, der stärkste Ruf nach vorwärts ist. Das Wissen, sagt z. B. ein angesehener amerikanischer Lehrer, muß zum Dienste werden. Das Wissen idealisiert den Dienst, das Dienen demokratisiert die Wissenschaft. Ein Gentleman sagt nicht: ich bin so gut wie du, sondern, du bist so gut wie ich. Und als Kraft, eine so hohe Aufgabe zu lösen, nennt er die Religion, nicht irgend eine verschwommene, sondern die ererbte, aber so, daß wir sie, in jenen Schacht der Bibel hinabsteigend, neu erwerben, um sie zu besitzen [1]). Wir haben schon oben uns erinnert, von wem dies Dienen stammt, das die Welt überwindet.

Das alles ist hier nicht auszuführen. Hinweisen möchte ich nur noch ausdrücklich auf die Form, auf das Gewand, in dem der Schatz uns gegeben ist, auf die Sprache der Bibel. Nachdem noch unsre Klassiker einig waren im Ruhme der Bibelsprache als der auch sie selbst zur Klassizität erziehenden, wird jetzt vielfach darüber geklagt, daß sie uns weithin fremd geworden. Die Patina, die man an alten Kunstwerken schätzt, wird hier gering geachtet. In dem Maß, als uns der Inhalt wieder mehr sein wird, dürfte auch diese Form als die zu ihm passende im Werte steigen. Sollte nicht unser „reizsames" Geschlecht den Reiz dieser Sprache. so fern und so nah, so groß und so vertraut, neu empfinden? Aus Sehnsucht namentlich nach einem für alle

---

1) Vgl. Peabody, Die Religion eines Gebildeten und: der Charakter Jesu Christi, Gießen 1904.

verständlichen Ausdruck der höchsten Werte, nach dem Ende der jetzigen babylonischen Sprachverwirrung in Weltanschauungsfragen? Und unvergeßlich sollten schon jetzt allen, die Goethe immer im Munde führen, die Gründe sein, die er in „Dichtung und Wahrheit" für seinen Vortrag der Patriarchengeschichte angibt: „weil ich auf keine andere Weise darzustellen wüßte, wie ich bei meinem zerstreuten Leben, bei meinem zerstückelten Lernen dennoch meinen Geist, meine Gefühle auf Einen Punkt zu einer stillen Wirkung versammelte; weil ich auf keine andere Weise den Frieden zu schildern vermöchte, der mich umgab, wenn es auch draußen noch so wild und wunderlich herging. Ich versenkte mich in die ersten Bücher Mosis, und fand mich dort unter den ausgebreiteten Hirtenstämmen zugleich in der größten Einsamkeit und in der größten Gesellschaft" [1]). Mancher Widerspruch gegen das frühzeitige Heimischwerden in dem Hain der biblischen Geschichte und die Einprägung unvergänglicher Worte aus ihr müßte verstummen. Gerade dann würden wir geschickter werden, aus unsern heutigen Verhältnissen heraus, aus der Zeit der Maschine und des Entwicklungsbegriffs neue Worte und Bilder zum Ausdruck der höchsten Wahrheit zu prägen. Auch in ihrer Form wäre die Bibel nicht Hemmnis, sondern Kraft des Fortschritts für die religiöse Sprache.

„Man mag dies Ende schwärmerisch finden". Ich brauche absichtlich die Worte in Erinnerung an den Philosophen [2]), der dann fortfährt: „der Anblick des Weltganzen ist überall Wunder und Poesie, Prosa sind nur die beschränkten und einseitigen Auffassungen kleiner Gebiete des Endlichen. Aber es ist nicht die Aufgabe des Menschen, den Namen dieses Wunders unnützlich zu führen und in seiner beständigen Anschauung zu schwelgen". Sollte das nicht gelten, wenn vom Größesten, von Gott und dem Denkmal seiner Offenbarung die Rede ist? Aber nur um so wichtiger ist es, auch für uns, das Nächstliegende zu tun und zum Schluß die Bedingungen hervorzuheben, unter welchen

1) Goethe, Aus meinem Leben 1. Buch, 4. Kap.
2) Lotze, Mikrokosmus[2] III, 616. II, 58 f.

dieses Ziel eines neuen Verständnisses der Bibel auch in der Entwicklung unsres Geschlechts erreichbar ist. Die eine Bedingung ist unbedingte Wahrhaftigkeit, unbedingte Anerkennung des Wirklichen. Eines ertragen wir überhaupt nicht mehr in ernster Wissenschaft, Verschleierung eines Tatbestandes, am wenigsten auf einem Gebiet, das ein heiliges sein will. Das Siegel des Göttlichen ist sieghafte Wirklichkeit des Wertvollsten. Auch der letzte Schein muß verschwinden, als ob es in Bezug auf die Bibel etwas zu verheimlichen gälte im Namen des Glaubens. Der Glaube, der seinen Namen verdient, hat nie etwas zu verheimlichen, er lebt von der Wahrheit. Alles auch in der Bibel, ja in ihr besonders muß so aufgefaßt werden, wie es ist. Auch wenn eine fromme Gewohnheit widerspricht; sie muß schonend beseitigt, aber sie darf nicht festgehalten werden. Allzulange haben viele Menschen das Buch der Freiheit als Knechtung empfunden, wie einen Götzen, dem man abergläubische Verehrung zollen muß: nicht nach dem Sinne dieses Buchs, davon war die Rede, sondern aus frommem und unfrommem Mißverstand. Die Bequemlichkeit hat nie die Zukunft für sich gehabt, und Er, welcher der persönliche Mittelpunkt dieses Buches ist, hat nicht gesagt: „Ich bin die Gewohnheit", sondern „die Wahrheit". Für die Untersuchung der Bibel gibt es keine andern Maßstäbe als für irgend eine andere Schrift. Ihr Inhalt muß sie ausweisen, wenn sie etwas Besonderes ist, davon gingen wir aus. Diesen Inhalt gilt es immer voller und reiner von allem Zufälligen, Vergänglichen zu erforschen. Im fortschreitenden Verständnis der Bibel im Ganzen gewinnt die christliche Gemeinde den Maßstab für das einzelne in ihr. Das ist nicht eine Arbeit, heute oder morgen zu vollenden, sondern nach ihrer eigenen Ueberzeugung erst am Ziel der Geschichte, wenn die Bibel ihren göttlichen Dienst an der werdenden Menschheit vollbracht hat. Auch sind Umwege, Rückschritte eingeschlossen, das versteht sich bei einer wirklich geschichtlichen Größe ganz von selbst. In diesem Zusammenhang wird auch ohne Beweis klar sein, was jetzt nicht untersucht werden kann, daß, wenn bisher immer unbefangen von der Bibel die Rede war, damit nichts über den Umfang dieser Schriften

im einzelnen ausgemacht werden sollte. Jenes wachsende Gesamtverständnis, von dem gesagt wurde, daß es zum Maßstab des einzelnen werde, urteilt, auch wieder natürlich nicht in gradlinigem Fortschritt, über die Grenzen des sogenannten Kanon, der von der Kirche in langer Entwicklung anerkannten Sammlung h. Schriften. Im Großen und Ganzen hat sich ihr Urteil bewährt, aber ebenso zweifellos ist es stillschweigend berichtigt auch im Bewußtsein oder doch in der praktischen Haltung derer, die oft noch ängstlich sind, diese Tatsache offen anzuerkennen. Sie verwerten nicht nur im Alten Testament die verschiedenen Bestandteile verschieden; was sie nicht verwerten, ist nicht wirksam, also auch für sie nicht ein wirklicher Bestandteil des Kanon[1]). Gilt in den genannten Beziehungen die Forderung, nichts Wirkliches an der Bibel zu verschleiern, zunächst ihren Freunden und Verehrern, so doch überhaupt ebenso ihren Verächtern, die nur ein Auge für das Vergängliche in ihr haben; vor dem Wirklichen sollen auch sie stille stehen, selbst wenn es über ihre mitgebrachten Begriffe hinausgeht und ihnen eine neue Welt erschließt.

Das führt zu dem tiefsten Grund aller Wahrhaftigkeit auf beiden Seiten und damit zu der andern Bedingung fortschreitenden Verständnisses der Bibel, die im Grund jeder persönlich erfüllen muß, nämlich das persönliche Achthaben auf ihren Inhalt. Und dieses wirkt dann wahrhaft personbildend, wodurch sonst größte Unterschiede ausgeglichen werden. Schon oft ist es dem tieferen Beobachter unserer schwäbischen Landbevölkerung aufgefallen, wie viel wahre Bildung auch über das religiöse Gebiet hinaus sie ihrem innigen Verkehr mit der Bibel verdankt. Aber ebenso werden Höchstgebildete durch das Leben in ihr zu Charakteren, die andern Eindruck machen, oft ohne daß sie die Wurzeln dieser Kraft kennen. So meinte es wohl Robert Mayer, wenn er einem damals berühmten Theologen, dem die Bibel ein vergangenes Buch war, sagen ließ: man wird sie lesen, wenn Ihre Bücher nicht mehr gelesen werden. Nicht zum Beweis sei das

1) Vgl. das im Hauptpunkt, von den zahllosen Einzelstreitigkeiten abgesehen, weithin zusammenstimmende Urteil von A. Harnack und Th. Zahn.

gesagt, nur zur Illustration. Er, der auf wenig Seiten seine weltumwälzenden Gedanken von der Erhaltung der Kraft dargeboten, wußte auch in der Welt des innern und ewigen Lebens die Kraft zu schätzen, die fähig ist, wechselnden Formen sich wirksam zu erweisen, und als Zeugnis dieses höchsten Lebens schätzte er das Buch, mit dem zu verkehren nicht Verkehr mit einem Buch, sondern mit dem Gott ist, von dem es zeugt.

Hochansehnliche Versammlung! Wir kehren zum Anfang zurück, zu dem Wahlspruch des Hauses Württemberg in großer Zeit: Verbum Dei manet in aeternum. Welch ein Gegensatz zwischen damals und heute: damals der beginnende Territorialstaat im sich auflösenden Vaterland, heute das würdige Glied unsres neuen Deutschen Reichs; einst eng begrenzte Kultur, jetzt das Zeitalter der Elektrizität und der Geschichtswissenschaft. Als Fürst des modernen Staats hat unser König sich offen bekundet, ebenso mit Wort und Tat schon oft sich zu jenem alten Wahlspruch bekannt. Er sieht darin die Kraft für die Erfüllung seiner hohen Aufgabe und den Grund für das Wohl seines Volkes unter den ungeheuren Anforderungen der Gegenwart. Nicht im Sinn der vielmißbrauchten Rede von der Solidarität zwischen Thron und Altar, sondern im Sinne der Freiheit, die aus der Gebundenheit an das Ewige fließt, in der Autorität und Pietät eins geworden ist. Und so rufen wir heute wie immer an diesem festlichen Tage, dem Geburtstag des erhabenen Schirmherrn auch unserer Universität: Gott erhalte, Gott schütze, Gott segne den König!



Die moderne Predigt[1]).

Von

Lic. Fr. Niebergall,
Privatdozenten in Heidelberg.

Einleitung.

Die Voraussetzung für die folgenden Darlegungen bildet der nicht seltene Eindruck, daß manche heute gehaltene Predigt gerade so anmutet, als wäre sie vor dreißig Jahren gehalten worden oder als hätte sie damals gehalten werden können. Ihren tiefsten Beweggrund bildet der Wunsch, einen Beitrag zur Beantwortung der Frage zu geben, die jetzt alle rührigen Pfarrer beschäftigt: Wie sollen wir predigen, um unsrer Zeit gerecht zu werden? Jene so altmodisch anmutenden Predigten stoßen aufmerksame Hörer und Kritiker durch zwei sich oft sehr bemerkbar machende Eigenschaften: einmal entspringen sie einer Auffassung vom Evangelium, dem Inhalt der Predigt, die durch die Arbeit der Theologie der letzten Jahrzehnte hier ganz überwunden, dort sehr geschwächt worden ist; und dann reden häufig kluge und treue Menschen auf Kirchenbesucher ein, die in Wahrheit einmal in der Vergangenheit zu finden waren, gegenwärtig aber nur in der konstruierenden Phantasie der Herrn Pfarrer vorhanden sind. Sie antworten auf Fragen, die niemand stellt, und auf die Fragen, die jeder stellt, antworten sie nicht. Des Amtes behagliches Führen oder die jeder Sammlung feindliche Hetze eines städtischen

1) Vortrag im badischen wissenschaftlichen Predigerverein zu Karlsruhe im Juni 1904 (erweitert).

Pfarramtes befördert in manchem, ohne daß er es merkt, die in den höher steigenden Lebensjahren schier unvermeidliche Verfestigung der ganzen Auffassungs- und Denkweise, die er bei andern mit leisem Bedauern oder Lächeln zu gewahren pflegt. Diese Verfestigung und Mechanisierung zu hindern, die Anpassung an die sich immer neu gestaltenden wirklichen Lebensverhältnisse glatt und willig vollziehen zu helfen, dazu soll auf unserm Gebiet die Beschäftigung mit der Frage nach der Aufgabe der modernen Predigt beitragen.

Zuerst ein Wort über das Wort „modern", über den Sinn, in dem es vorliegende Arbeit verwendet. Es wird in einer doppelten Weise gebraucht. Einmal rein als Zeitbegriff im Sinn von „aus den letzten Jahren und aus unsrer Gegenwart stammend". Dieser objektiven Bedeutung steht nun eine andere, rein subjektive gegenüber: modern — dem wirklichen Sinne und Bedürfen unsrer Zeit entsprechend. Könnte man für die erste Bedeutung auch einsetzen „gegenwärtig", so trifft das Wort modern den zweiten Sinn am besten; noch viel besser als das von Häring gebrauchte Wort „zeitgemäß", weil mit ihm der Anschluß an die großen geistigen Fragen unsrer Zeit überhaupt am besten angedeutet ist. Daß sich der Stolz der einen und der Haß der andern in diesem Worte zusammenfindet, kann kein Grund gegen seine Verwendung sein, wenn es darauf ankommt, auf wenigen Seiten möglichst klar die Gegensätze der Theorie und der Praxis herauszustellen, während das Leben der Schattierungen und Uebergänge genug bietet.

Der zweite Sinn des Wortes, also der subjektive Wertbegriff, herrscht im ersten und im dritten Teil unsrer Arbeit vor, wo es darauf ankommt, das dieser Auffassung der modernen Eigenart entsprechende Ideal der modernen Predigt aufzusuchen und in Umrissen zu zeichnen; der erste Sinn, also der rein objektive Zeitbegriff, bestimmt die Entwicklung im zweiten Teil, wo eine Reihe von Predigern der letzten Jahre in ihren Interessen und Bestrebungen dargestellt werden soll. Diese Darstellung soll dazu dienen, die im ersten Teil gegebenen wesentlich deduktiv gewonnenen Umrisse des modernen Predigtideals mit einzelnen kon-

kreten Zügen auszufüllen. Zugleich soll in diesem Teile nicht nur die Kenntnis gegenwärtiger Prediger vielleicht hier und da bereichert, sondern sie sollen selbst an dem vorher aufgestellten Maßstab gemessen werden. Wer sich viel mit hervorragenderen Predigten und Predigern zu beschäftigen pflegt, dem braucht nicht gesagt zu werden, wie ein solcher Vergleich das Urteil schärft und den Geschmack verfeinert, wie sich unter der Arbeit des Messens und Wägens unbewußt in einigermaßen nach Selbständigkeit ringenden Geistern vermöge der geheimen Mächte der Anziehung durch das Wahlverwandte und der Abstoßung durch das Wesensfremde das eigene homiletische Ideal und die homiletische Persönlichkeit immer schärfer herausbildet.

I. Die Voraussetzungen der modernen Predigt.

Das Ideal der modernen Predigt.

Wie soll das Ideal der modernen Predigt gewonnen werden? Was ist denn überhaupt Predigen? Predigen ist die in bestimmten Formen vor sich gehende Tätigkeit einer dazu berufenen religiösen Persönlichkeit, die aus ihrem Verständnis des Evangeliums heraus einer gottesdienstlich versammelten Gemeinde dazu verhilft, auf ihre Fragen und Nöte Antwort und Hilfe zu finden. Ohne daß damit eine hier gar nicht erforderte genaue Umschreibung des Begriffs Predigt geboten werden soll, kann man doch auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn man sagt: neben der Persönlichkeit kommen zwei Faktoren in Betracht, die für die Predigt von begründender Bedeutung sind: um es so auszudrücken, neben dem Nominativ, dem Prediger, muß berücksichtigt werden der Akkusativ, nämlich das Evangelium, das er zu verkündigen hat, und der Dativ, die Gemeinde in ihrer örtlichen und zeitlichen Bestimmtheit, der er es verkündigen soll.

Die moderne Predigt müßte sich demnach aus zwei Faktoren ergeben: aus unserm Verständnis des Evangeliums und aus unserm Verständnis unsrer Zeit. Das sollen die zwei Pfeiler sein, auf denen unsre ganze Untersuchung ruht. Wir sagen: Wer

der modernen Zeit aus dem modern verstandenen Evangelium Ziel und Umblick, Trost und Kraft bietet, der predigt modern.

Wir müssen also zuerst fragen: Wie sieht das moderne Evangelium und wie sieht der moderne Mensch aus? Indem ich vorher bemerke, daß ich in den folgenden Ausführungen mir bewußt bin, ganz persönlich-„einseitige" Ueberzeugungen und Beobachtungen zu geben, gehen wir zum Versuche einer Erkenntnis beider Größen mit folgender allgemeinen Voraussetzung über: Es gab keine Zeit, wo beide Größen nicht in innerlicher Beziehung zu einander gestanden hätten, nämlich in Abhängigkeit von einer dritten Größe, dem Geist der Zeit. Der Geist der Zeit ist immer modern, es gab immer moderne Menschen, es gab immer modernes Evangeliumsverständnis. Wir suchen aus dem Geist der Zeit abzuleiten, was wir heute in beiden Beziehungen als modern erkennen und behaupten können.

Der Geist der Zeit.

Es kann nicht unsre Aufgabe sein, weil es zu weit führt und unsre Kräfte übersteigt, die neue Zeit in den größten geschichtsphilosophischen Rahmen zu stellen. Sonst würde man etwa dieses ausführen: sie ist eine weitere Phase in dem großen Prozeß der allgemeinen Säkularisation, wie er seit der Reformation und Renaissance im Gange ist. Es scheint, daß sie wieder einen starken Ruck in der Bewegung bedeutet, die darauf ausgeht, das Mittelalter abzustreifen, dessen charakteristisches Kennzeichen die Unterordnung aller Lebensgebiete unter die kirchliche Vormundschaft war. Daß sie wieder einen starken Ruck bedeutet, ergibt sich aus einer weitverbreiteten, allgemein spürbaren inneren Unruhe, wie sie immer stark ausgeprägten Übergangszeiten einzuwohnen pflegt. Diesen Charakter der Übergangszeit finden wir in einem gewissen zwiespältigen Grundzug bestätigt, der sich durch das ganze moderne Geisteswesen hindurchzieht und auch auf unsern beiden Untersuchungsgebieten wiederfindet.

Es ist, mit einem Worte gesagt, der Grundzug einer doppelten Reaktion, der unsrer Zeit das Gepräge, ihre Unruhe und Not, aber auch ihr Vorwärtsstürmen und ihre Bedeutung

gibt. Nicht nur die Beobachtung und Prüfung der Dinge selbst, sondern auch eine allgemeine Wahrnehmung führt zu dem Versuch, in dieser Weise das Wesen unsrer Zeit auszudrücken. Es scheint nämlich kein unbrauchbarer Schlüssel zum Verständnis einer Periode zu sein, wenn man fragt: wogegen reagiert sie? und welche Einseitigkeit erhebt sich in ihr, die wieder die Reaktion der nächsten Periode hervorruft? So kommt es, daß immer der Sohn am schärfsten wider den Vater steht, aber der Enkel über den Vater hinweg dem Großvater die Hand reicht. Dieser Zickzackverlauf gibt der ganzen Entwicklung nicht nur ihren ästhetischen Reiz, sondern auch den Drang, ihr Bestes aus ihrem Schoße herauszuholen, wie immer der Widerstand das Letzte an Kraft herausholt und die Einseitigkeit wider eine Einseitigkeit Stärke und Originalität und in der Hand eines ordnenden überlegenden Weltwillens die größte Förderung großer geistiger Gesamtaufgaben bedeutet.

Fassen wir so unsre Zeit, dann bietet sie reizvolle Kontraste und starke Spannungen genug: einmal zeigt sie noch starke Spuren einer Reaktion gegen die verflossene Periode einer romantisch-spekulativen Geistesrichtung, in dem Historizismus und Naturalismus, dem Relativismus und Materialismus; und diese ganze Geistesrichtung herrscht noch weithin in gebildeten und halbgebildeten Schichten. Daneben aber haben wir bereits eine starke Reaktion der seelischen Tiefe gegen die Oberflächenkultur, ein Verlangen nach dem Reich des Gemütes und der Phantasie. So ist das Präsens zum Teil eine Nachwirkung des Perfektums und Imperfektums, hinter denen das Plusquamperfektum liegt, aber schon ragt sehr stark in das Präsens das Futurum herein, das sich in mancher seiner Tendenzen wieder mit dem Plusquamperfektum berührt.

Diese Zwiespältigkeit wollen wir nun aufzuzeigen versuchen zuerst im modernen Verständnis des Evangeliums und dann im sogenannten modernen Menschen. Im letzteren ist sie ohne Zweifel viel stärker ausgeprägt; aber sie schimmert auch durch die Mannigfaltigkeit und den Gegensatz in unsrer heutigen theologischen Arbeit an dem Verständnis des Evangeliums hindurch.

A. Das moderne Evangeliumsverständnis.

Der zwiespältige Charakter des Zeitgeistes spiegelt sich wieder in der modernen Theologie, insofern sie einmal kritisch und dann positiv ist.

1. In erster Linie gibt ihr die kritische Arbeit des vergangenen Jahrhunderts ihr Gepräge. Die ganze überlieferte Lehre, fast die ganze biblische Welt, viel alter Brauch, ist ihr zum Opfer gefallen. Nichts war so heilig, daß die Hände der Kritik zum Entsetzen der Pietät und der Autorität nicht gewagt hätten, die Grundlage und den Aufbau kühl zu betasten und zum großen Teil zu verwerfen. Ebenso wie in dem großen Prozeß der Säkularisation die andern Lebensgebiete, das rechtliche, das politisch-bürgerliche, das künstlerische und wissenschaftliche aus der religiös-kirchlichen Vormundschaft entlassen wurden, so greift jetzt diese Scheidung auch das mit dem religiösen Leben von der Schrift und Tradition her verbundene Denken an. Diese Auflösung aller Verbindung, die das religiöse Leben mit den verschiedenen Seiten des menschlichen Geisteslebens in Zeiten geschlossen hatte, wo beide Teile einander zu ihrer Kräftigung bedurften, hat eine immer größere Einengung des religiösen Lebens zur Folge: aber nur scheinbar, denn in Wirklichkeit wird an Tiefe und Kraft gewonnen, was an Umfang eingebüßt wird. Unter diesem Gesichtspunkt müssen wir auch die Trennung beurteilen, die gegenwärtig die meisten Schmerzen zu machen scheint, nämlich die Trennung der Religion von der alten Theologie und ihre Unterscheidung von jeder Theologie. Man kann es gut nachfühlen, wie diese Arbeit der Kritik manche in Zorn oder in Verzweiflung bringt, weil sie ihnen entweder ihren Glauben selbst antastet oder die Religion im Glauben nackt wie ein hilfloses Kind in den rauhen Wind der Straße setzt. Auch die Resignation und die Entrüstung derer ist zu verstehen, denen es so vorkommen will, als ob die unermüdliche, rücksichtslose Aufhellung der geheimnisvollen Offenbarungszeiten durch die evolutionistische Methode Gottes Offenbarung und Walten bedrohte und durch genauer erkannte, feinere Kausalzusammenhänge ersetzen wollte. Nachdem die neuere Naturwissenschaft Gott in Wohnungsnot gebracht hat, läßt ihm die historisch-

kritische, im Sinn des Entwicklungsgedankens betriebene Geschichtswissenschaft gar keinen Raum mehr, um in seiner nach christlicher Auffassung eigentlichsten Domäne, der Menschengeschichte, zu wirken. Die dem mechanisch-materialistischen Geiste der Zeit entstammende Forschungsmethode schlingt die Maschen auch zwischen den großen Offenbarungsträgern und ihrer Umwelt immer enger, so daß sich die Masse ihrer Gedanken und Bestrebungen ohne große Mühe aus immer klarer werdenden Quellen ableiten läßt.

2. Diese Nöte haben immer mehr von der Oberfläche der Gedanken und Vorstellungen in die Tiefe gedrängt und die Eigenart des religiösen Lebens sowie die Offenbarungsstätte der Gottheit dort suchen lassen, wo die gar nicht ableitbare Originalität der Persönlichkeit des Kausalzusammenhangs spottet und zugleich auf den Trümmern alter Herrlichkeit ganz neues und viel größeres Leben hervorsprießen läßt. Es ist nicht so, daß wir aus der Not eine Tugend gemacht hätten, sondern die ganze Führung und Leitung des geistigen Lebens durch Gott hat durch die Vernichtung des geringeren Alten besseres Neues an den Tag gebracht. Wir sehen es als eine große Bereicherung an, wenn uns die Reaktion gegen die Einseitigkeit der Kritik und das Bedürfnis nach Wahrheit und Tiefe die christliche Religion wieder entdecken half. Diese Welt der religiösen Persönlichkeit hat unsre ganze Stellung und Auffassung umgestaltet; sie hat uns frei gemacht von der bald knechtisch bald zornig getragenen Herrschaft der alten Gedanken und Vorstellungen. Wir ereifern uns nicht mehr so wie früher für oder gegen die „Dogmen“, sondern wir verstehen sie von innen, fast möchte man sagen von unten heraus, als zeitlich notwendige Lebensäußerungen eben der christlichen Frömmigkeit. Entsprechend dem Schlagwort „die Kunst als Ausdruck“ könnte man sagen die „Theologie als Ausdruck“. So kommen die Dogmen zu stehen als Reflexe der Art, wie man Gott erlebte, aber als solche intellektuelle Reflexe sind sie dann allerlei irreligiösen Mächten preisgegeben. Diese Betrachtungsweise greift auch auf die Schrift über und macht sie zu einer Sammlung von Zeugnissen einer stetig aufsteigenden Religiosität. Was vordem Objekt des Glaubens war als die gesetzlich aufgefaßte Aeußerung

eines klassischen Glaubens, das wird nun zurückübersetzt in die ursprüngliche Sprache und als Ausdruck verstanden, der dazu einlädt, denselben Weg von der Aeußerung in das Innenleben zurückzugehen, den das Bedürfnis des religiösen Lebens nach Klarheit und Mitteilung von unten nach oben geführt hatte. Wir fühlen uns immer mehr in diese Innenwelt des religiösen Lebens ein, lernen die Gefühle und Strebungen nicht nur erkennen und verstehen, sondern auch vergleichen und abschätzen, so daß wir ihre Fortschritte und Verderbnisse feststellen und die Fähigkeit einer Vorstellung, zu ihrer und zu unsrer Zeit auszudrücken, was sie zum Ausdruck bringen sollte, abschätzen können.

So sind wir durchaus positiv geworden, in unsern tiefsten Interessen durch und durch positiv. Mögen wir auch die herkömmlichen Formen ablehnen, an den großen ewigen Gütern und Kräften hängen wir mit ganzer Seele. Die herrschende theologisch-kirchliche Anschauungsweise wird sich daran gewöhnen müssen, daß wir dieselbe Sache mit unsern von Gott gegebenen Augen sehen und mit unsern Händen anfassen. Aber es gehört eine große, durch gründliches Studium der geschichtlichen Entwicklungen gebildete Weitherzigkeit dazu, wenn man seine Auffassung der Sache nicht mit der Sache selbst vereinerleien und auch andern Auffassungen rechten Spielraum geben soll, die doch nur Spiegelungen derselben Größe in einem anders geschaffenen und geführten Geiste sind. Jedenfalls haben wir keinen Grund mehr, länger zu ertragen, daß sich unsre Gegner, mit einem bedauernden oder verwerfenden Blick auf uns, positiv nennen.

3. Mit dieser Beachtung der Religion im Christentum hängt das Interesse und Verständnis für die andern Religionen auf das engste zusammen. Das gilt für alle Zweige der theoretischen Theologie. Zeigt die exegetische die Einflüsse fremder Religionssysteme und reiche Analogieen zu Erscheinungen auf dem außerbiblischen Gebiet, zeigt die historische das Werden der kirchlichen Theologie und die Veränderungen religiöser Stimmung unter dem Einfluß großer religiöser Bildungen, so bildet die systematische Theologie, besonders die Dogmatik das Feld, wo die Auseinandersetzung mit den andern Religionen die wichtigsten Aufgaben stellt.

Sieht man genauer zu, was hinter den erbitterten Kämpfen in der gegenwärtigen Theologie steht, so könnte man die beiden Gegner etwa mit diesen Schlagwörtern bezeichnen: Hier Christentum, dort Religion; hier gläubig, dort fromm und religiös. Damit soll gesagt sein, daß es auf der einen Seite mehr auf den möglichst genauen Anschluß an den geistig-geschichtlichen Komplex ankommt, den man Christentum nennt, die andre Seite aber mehr Wert darauf legt, die Religionen der Welt als eine Gesamterscheinung zu fassen und zu würdigen. Betonen die einen die Kluft zwischen dem Christentum und den andern Religionen, so legen die andern den Hauptnachdruck auf die in der großen religiösen Gesamtbewegung gegebene geistige Macht und Offenbarung Gottes. Eine genaue Besinnung zeigt freilich, daß beide ein Produkt der geschichtlichen Geistesentwicklung vor Augen haben, in dem sich der von Jesus herrührende Faden mit vielen sonstwoher stammenden zu einem Gewebe verbindet. Jene bezeichnen dieses Gewebe mit dem Namen Christentum, weil ihnen der von Jesus stammende Anteil am wichtigsten und der Anschluß an die große Entwicklung des Christentums und der Kirche unentbehrlich scheint, diese legen den Nachdruck auf die dem Menschen von Haus aus mitgegebenen Momente und wollen vielen den Anschluß an die Religion ermöglichen, denen der Name Christentum unsympathisch ist. Jene sagen „gläubig", weil sie Wert legen auf die Verbindung mit klassischen geschichtlichen Personen und Zeiten, diese sagen „fromm", weil sie Gott überall, im Universum, besonders auch in der Natur und der Kunst zu finden glauben. Diese nennen jene eng, jene heißen diese dafür zerfließend, jene betonen den Willen als das vornehmste Stück in der Religion, diese das Gefühl. Jene fordern persönliches Leben in der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott, diese stehen oft pantheistisch-mystischen Stimmungen nicht allzufern. Aber mit dieser Schilderung soll nicht fortgefahren werden; zum Abschluß nur die Bemerkung, daß es nur auf eine sehr allgemeine Charakterisierung und eine ganz skizzenhafte Zeichnung ankam, die im großen und ganzen die gegensätzliche Stellung in der modernen Theologie gegenüber dem Problem „Christentum und Religion" erkennen lassen soll. So sehr der Verfasser auf

der mit dem Worte „Christentum“ bezeichneten Seite steht, so wenig verkennt er, daß die andre Auffassung sozusagen viel „moderner“ ist. Sie entspricht ohne Zweifel viel mehr der romantisch-ästhetisierenden Denkweise der neuesten Gegenwart und mag darum den Anschein erwecken, als ob es ihr gegeben sein könnte, „die“ Religion „des“ modernen Menschen zu werden. Doch darüber soll später genauer gehandelt werden, wenn wir uns ausführlicher mit dem modernen Menschen und der Aufgabe der Evangeliumsverkündigung beschäftigt haben.

B. Der moderne Mensch.

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, neben die vielen vorhandenen Schilderungen des modernen Menschen noch eine andre Darstellung zu setzen, die manches von dem in diesen Beschreibungen Gesagten aufnimmt, anderes hinzugefügt. Ganz ausdrücklich sei bemerkt, daß es ganz und gar unmodern wäre, zu glauben, „der“ moderne Mensch sähe so und so aus, also jeder, der mit Bewußtsein in der Gegenwart lebt. Es handelt sich bloß um die Vereinigung von Einzelzügen, nicht um die Beschreibung von Einzelmenschen, es handelt sich um einige Züge, die im Unterschied von früher die geistige Physiognomie der Zeit beherrschen, soweit es sich um das religiöse, christliche und kirchliche Leben handelt.

Ich verzichte sowohl auf eine Ableitung als auch auf eine systematische Abrundung. Wir wollen die Aufgabe so zu lösen suchen, daß wir von äußerlichen Kennzeichen zu innern Eigenschaften fortschreiten und soweit es möglich ist, den betreffenden Zug an einen bekannten modernen Namen oder an ein solches Schlagwort anheften.

1. Das erste, was auffallen muß, ist die Unrast des Lebens. Zeit ist Geld, Geld ist Vergnügen. Aber Zeit ist auch Forschen und Lernen, Zeit ist auch Aufnahme der unglaublich vielen Eindrücke, die auf einen aufmerksamen und interessierten Geist losstürzen. Welt und Leben werden immer interessanter, und in demselben Maße nehmen die Leute zu, die sich für all diese Dinge interessieren und die die Leute mit den Dingen bekannt machen wollen. Wie viel Interessantes muß man an sich vorüberfluten

lassen, weil man sich der gewöhnlichen Fülle der auf einen einstürmenden Eindrücke nicht erwehren kann! Trotz einer immer verständiger werdenden Körperpflege und aller Diätetik des Geistes stumpft die Ueberfülle der in der Konkurrenz immer schärfer werdenden Reize den Menschen ab und zerreibt Nerven, Geist und Seele. Manche können ohne diese Aufregung nicht mehr leben, andre klagen ohne die Kraft, dem Wirbel zu entsagen. Daher kommt die starke Nervenschwäche, die sich in der Sehnsucht nach ihrer eigenen Mutter, der Aufregung, äußert; aber das Ende ist die Unfähigkeit, sich zu konzentrieren und die bedenkliche Willensschwäche der Gegenwart, die sich in einem Widerwillen gegen jedes „Du sollst" und in der Sehnsucht nach immer betäubenderen Genüssen und feineren Impressionen äußert. Das ist der weit verbreitete Immoralismus der Schwäche oder der blasierten Skepsis, das ist die moderne Nervensucht, die alles fühlen, riechen und betasten muß, weil man in das Reich der Sinne hinuntergesunken ist. Man ist sehr „reizsam" (Häring), d. h. man ist empfindlich und empfänglich für kleinste Reizdifferenzen, die man früher nicht empfunden. Es wird sich aber erst später einmal herausstellen, ob man diese Verfeinerung der Wahrnehmungsfähigkeit mit der verzehrenden Sucht nach immer neuen feineren Reizen oder auch nach stärkeren Eindrücken nicht zu hoch bezahlt hat. Aber vielleicht ist die moderne Nervosität teleologisch ein Mittel zu neuer Vertiefung der Erkenntnis und des Lebensgenusses. Damit hängt der Impressionismus zusammen. Man ist eilig und man ist stumpf; darum nur scharf umrissene Gestalten, wenige grelle Farben, schnell ein paar starke Eindrücke, ein paar Lichter auf die Dinge gesetzt, nur nicht schildern und langweilig beschreiben; denn man hat so viel aufzunehmen und hat zu ruhiger Rezeption keine Zeit.

Der moderne Realismus bedeutet den alleinigen Respekt vor den Tatsachen, aber auch den Hunger nach wirklicher Wirklichkeit um jeden Preis. Man hungert nach der Wirklichkeit der Geschichte, des Seelenlebens, nach der Wirklichkeit auf dem empirischen, besonders auf dem sozialen Gebiet. Sie mag sein wie sie will, aber sie muß nur wahr und klar sein. Ist sie schlimm, um so besser; das gibt ihr für den verbreiteten Pessimismus und

für die Freude an der beißenden Kritik noch einen ganz aparten Geschmack. Redensarten, Illusionen, Gefühlsschwelgereien, Gedankensysteme stehn tief im Kurs. Man will die Dinge kennen lernen, nicht, was andre darüber gesagt oder dabei gefühlt haben. Besonders wird eine jede bewußte Beeinflussung in innerlichen Dingen, jede Heuchelei und Verführung zur Heuchelei abgelehnt. Je eigenartiger und tiefer sich die Persönlichkeit zur Selbständigkeit entwickelt, desto weniger ist auf dem Wege der Ueberredung oder gar des Zwingenwollens zu erreichen. Bei dem einen verschließt der Trotz, bei dem andern die Keuschheit des Empfindens Ohr und Mund einem jeden Versuch gegenüber, eine Gemeinschaft im Austausch über innerliche Dinge herzustellen. Höchstens Tatsachen machen Eindruck und geben Anlaß zum weiteren Nachdenken, wenn ihre vollständig eigenartige und freie Auffassung und Verwertung gestattet ist. Man kann unsrer Zeit viel Böses nachsagen; aber man muß ihr den Ruhm lassen, daß sie *wahrhaftig* ist und einen Sinn für das Wahre hat. Dieser Sinn für das Wahre stößt aber oft genug mit der kirchlichen Praxis scharf zusammen, die aus Gewohnheit oder aus Rücksicht auf die Schwachen sich mit überlieferten Anschauungen und Bräuchen oft leichter und länger befreundet, als es dem nüchternen Sinn für die Wahrheit recht zu sein scheint. Das ganze Scheinwesen und Gehaben, das Pathos und das breite Geschwätz, das in unsrer Kirche herrscht, macht sie diesen Leuten einfach widerlich. Und der Geist Christi ist nicht wider sie.

2. Es ist nicht leicht, den *Inhalt* des modernen Geistes- und Seelenlebens zu schildern, da sich schon eine hochmoderne Schicht über eine andere geschoben hat, die auch noch den Namen modern in Anspruch nimmt. Auch das nicht spezifisch, nicht inhaltlich Moderne, also die alten geistigen und seelischen Inhalte, sind von dem ganzen Zug der Zeit berührt und verändert worden, so daß nur wenige mehr mit einem gewissen stolzen Trotz sich unmodern nennen. Diese drei Gruppen, die modern beeinflußte alte, die moderne im gewöhnlichen Sinn und die hochmoderne, lassen sich wohl abstrakt ihren Merkmalen nach aufstellen und auseinander halten, aber in Wirklichkeit wogen die verschiedenen

Stimmungen und Tendenzen durch die Menschen von heute hin und her.

Wir wollen uns wieder von unserm Gesetz der psychischen Reaktion leiten lassen. Wir setzen da ein mit dem Beginn des spezifisch modernen Denkens, wo sich gegen die Vorherrschaft der Spekulation und Romantik um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die Reaktion der Besinnung auf die Natur erhebt. Naturerkenntnis und Naturbeherrschung geben dem modernen Geistesleben sein Gepräge, wie dem modernen Gemüt seinen Stolz. Um Ausführungen, die man schon Dutzende von Malen gelesen hat, zu ersparen, wollen wir nur an den großen Komplex von Ueberzeugungen, Erfolgen, Stimmungen, Hoffnungen und Bestrebungen erinnern, die ihren unübertrefflichen Ausdruck immer noch in dem Worte finden „wie herrlich weit wir es gebracht haben". Auch über die philosophische Konsequenz dieser Entwicklung, den Materialismus, können wir hinweggehn, um zu ihrem uns interessierenden Ergebnis, dem Bildungsphilister, zu kommen, den wir als Typ dieser ganzen Zeitrichtung anzusehen haben und ja nicht über den Hochmodernen übersehen dürfen. Dieser Bildungsphilister ist natürlich über Pfaffen, Religion und Kirche weit erhaben. Straußsche, Vogtsche und Darwinsche Weisheit lassen ihn am Stammtisch mit kecker Stimme alle Rätsel lösen. Alles ist relativ, die alten Werte des Lebens verblassen vor dem blinzelnden Auge der Weisheit, die da weiß, wie es bei ihrem Ursprung zugegangen ist. Wie mit den Grenzen der Erkenntnis die Schranken des Lebens fallen, wie der theoretische in dem praktischen Materialismus seinen getreuen Bruder findet, hat man so oft gelesen, daß es hier nur angedeutet zu werden braucht. Uns interessiert hier vor allem eins. Diese im ganzen verflossene Periode herrscht noch immer in einer breiten Masse von solchen Leuten, mit denen wir als Pfarrer zu tun haben. Der Bildungsphilister ist zum materialistischen Proletarier und zum aufgeklärten Bauern geworden. Daneben haben wir in den Kreisen der kleinen Beamten, der Kaufleute, der Handwerker allgemein diese Ueberzeugung als herrschend anzuerkennen. Wir dürfen uns durchaus keiner Täuschung hingeben: diese Art über die Dinge der Natur und des Lebens zu

denken, die gesetzlich-mechanistische Auffassung der Welt, sei es im materialistischen, sei es im idealistischen Sinn, ist unbewußt oder bewußt über alle Volksschichten verbreitet, überall hat man Not, sich die Wirklichkeit dessen zum Bewußtsein zu bringen, was nicht mit sinnlicher Erfahrung nachgewiesen werden kann. Mag sich hier die Pietät und das Herzensbedürfnis dagegen wehren, mag dort diese Geistesrichtung schon den grinsenden Zug des Greisenalters im Gesicht tragen, das an allen besseren und höheren Werten verzweifelt und voll Ekel an dem ganzen langweiligen Getriebe hoffnungslos dem Nichts entgegensteuert, alles ist doch von dieser Auffassungsweise durchsetzt und kommt nicht davon los. Die Polemik des alten Glaubens dagegen ist ebenso überflüssig wie die schonende Besorgnis der Gleichgesinnten. Wir werden unbedingt nicht anders können, als das, was wir zu bringen haben, einzuzeichnen in die Umrisse dieser Gesamtanschauung. Wir müssen dem Relativismus, wir müssen der Gesetzlichkeit, wir müssen dem Empirismus diese Einräumung machen, daß wir unser Glauben, Streben und Hoffen in diesen Rahmen hineinstellen oder daß wir jene Auffassungen unserm Glauben und Hoffen einfügen; sonst können wir nimmer auf das Verständnis und das Gehör derer rechnen, denen jene Gesamtauffassung zum starren, alles geistige Leben mit seinen absoluten Werten ertötenden Mechanismus geworden ist. Brauchen wir uns doch alle mit einander nicht große Gewalt anzutun, wenn wir zur Anbahnung eines Verständnisses mit diesen unsern Geistesgenossen jene Auffassung annehmen wollten; sie steckt uns ja im Blut wie ihnen, mögen wir auch natürlich besser als sie in der Lage sein, zwischen Regelmäßigkeit und Zwang zu unterscheiden und den Folgerungen der Oberflächlichkeit und der Skepsis zu entgehen.

Aber noch moderner, hochmodern ist die Reaktion gegen jene Flachheit im Sinn einer tieferen Lebensauffassung. Wir sind einmal wieder sehr innerlich und subjektiv geworden. Nur einige Namen: Schopenhauer ist immer noch sehr modern als Philosoph des Kulturekels, ihm zur Seite die buddhistische Propaganda. Nietzsche knüpft an ihn an, wendet aber positiv und optimistisch, was sein griesgrämiger Meister nur gallig und negativ

gesagt hatte. Er, der große Neinsager zu allen Werten der Gegenwart, der Todfeind des Herdenchristentums mit seiner Sklavenmoral, ist doch auch zugleich der schlimmste Gegner aller Masse und Plattheit überhaupt, ein Rufer zur Revision unsrer Werte, zur Stärkung unsrer Individualität, zur Vertiefung des persönlichen Lebens, und so mag er in Gottes Namen segnen, wo er fluchen will. Wir haben in den Reihen der modernen Theologen einige, die den kühnen Versuch gemacht haben, das Sehnen Nietzsches nach starker Persönlichkeit zum Leitgedanken ihrer Darstellung vom Christentum zu machen. Man kann gegenwärtig noch nicht übersehen, wie weit das durch Nietzsche erweckte Bedürfnis sich nach einem solchen Christentum des persönlichen Lebens und der Männlichkeit umschaut. Wie Nietzsche ruft auch Tolstoi aus der Kultur heraus, aber in religiös christliche Tiefen voll Glaube und Liebe hinein. Die allgemein verbreitete ästhetische Kultur oder Mode ist ein deutliches Kennzeichen der hier geschilderten Bewegung. Im Namen der Kunst ersehnt Henry Thode einen neuen Glauben voll Kraft der Erlösung. So strebt vieles im geistigen Leben kraft jener Reaktion in die Tiefe. Ja manchmal will uns dieses Sehnen und Streben schon bedenklich und ungesund erscheinen. Man liebt es, in Stimmungen zu schwelgen, sich mit sich selbst zu beschäftigen, sich zu beobachten und zu zergliedern. Man schwärmt für das Tiefe, Geheimnisvolle, Mystische. Neben dem vielen andern, was man genießt, genießt man auch Religion. Aber diese Religion ist ein Feld, auf dem sich die Sehnsucht und der sublime Naturgenuß samt dem tiefen Gefühl für die Größe des Universums zusammenfinden. Zum Gewissen hat sie nicht die enge Beziehung, die unsrer christlichen Religion entspricht. Vor allem ist diese moderne Religiosität ganz individualistisch, weil sie im Grunde feinerer Egoismus ist. Mag es auch eine gewisse keusche Scheu sein, die ihnen davon zu sprechen verbietet, so fehlt doch diesen Modernreligiösen auch der Trieb, sich im Austausch zu klären und zu bereichern, sowie andere mit dem, was ihnen aufgegangen ist, zu beglücken.

3. Es wäre verkehrt, wenn wir bloß bei den rein geistigen Bewegungen stehen blieben, die sich doch nur in einer verhältnis-

mäßig schmalen Schicht unserer Zeitgenossen abspielen; viel weiter reicht der Einfluß der sozialen Frage auf das Denken und Bedürfen der Gegenwart. Alte Zustände und Zusammenhänge, die einst durch die Autorität der Kirche ihre Legitimation erhielten, sind neuen Verhältnissen gewichen. Diese haben aus dem Evangelium ganz andre Weisungen und Kräfte entbunden und zu einer völligen Umdenkung vieler christlichen Gedanken und kirchlichen Anschauungen geführt; denn während die großen göttlichen Namen früher das Alte rechtfertigten und seine Schattenseiten teils als unvermeidliche Erdenschwäche, teils als geringe Mängel im Vergleich zur himmlischen Herrlichkeit erscheinen ließen, stimmt nun die Verkündigung des Evangeliums weithin ein in den Ruf des Elends nach Gerechtigkeit und überbietet ihn durch die Forderung der Nächstenliebe, die nicht nur Almosen, sondern Recht gibt, und um der Seele willen auch die leiblichen Verhältnisse der Brüder in Christus und der Genossen der Volksgemeinschaft bessern will. —

Fassen wir zusammen, was sich an Wünschen in den uns zugänglichen Kreisen regt, die ein Recht haben, von unsrer Predigt berücksichtigt zu werden:

1. Die Wasser des Relativismus steigen vielen bis an den Hals. Wer sich noch seine alte Religion bewahren möchte, hat es unendlich schwer, das feststehende Absolute zu halten, wo alles im Fließen scheint, wo sich das Transzendente und Ewige als subjektive Projektion des Bedürfnisses in die Außen- und in eine Ueberwelt erweist. Die moderne Theologie in ihrer kritischen Arbeit hat auch das Ihre dazu getan, die Menge unsrer Anhänger unsicher und verzweifelt zu machen. Darum müssen wir mit einem großen Bedürfnis nach Gewißheit rechnen, das auf der einen Seite durch die Wendung nach der Innerlichkeit hervorgerufen oder verstärkt wird, aber auf der andern nicht auf Kosten des Wahrheitssinnes sich befriedigen läßt.

2. Der Ekel an der verbreiteten materialistischen Lebensauffassung will Tiefe, will Lebenswerte, will persönliches Leben, und lebt in vielen Kreisen, die sich zu gut dünken, um sich an die kalte Gewalt der Natur und der Gesetze zu verkaufen. Diesem Verlangen entspricht das in der gegenwärtigen Philosophie

herrschende Bestreben, die Werte, an denen das Gemüt hängt, dem Mechanismus und der Entwicklung abzugewinnen, von deren Geltung und Wahrheit sich im übrigen der Verstand nach wie vor überzeugt hält.

3. Es herrscht das Sehnen nach einer neuen Liebe in weiten Kreisen, denen es in der bisherigen Lebensführung zu kalt geworden war; besonders die soziale Frage verlangt nach einer Regelung aus dem Geist der Liebe heraus, wozu die Gebote und Kräfte des Evangeliums ihren unersetzlichen Beitrag zu spenden haben.

So will man Leben, Kraft, Hilfe und Glück für Gemüt, Gewissen und Willen; aber nur nicht um den Preis der Wahrhaftigkeit und Selbständigkeit des Denkens, nicht um den Preis der Rückkehr zu alten Vorstellungen und Denkmethoden. Die Aufgabe unsres Predigens dürfte sich also vorläufig dahin bestimmen lassen: innerhalb der modernen Denkweise und Weltanschauung mit Kraft und Freudigkeit die Botschaft von dem Gott der Kraft, des Lebens und des Glückes zu verkündigen.

Im ganzen kann man sagen, daß noch selten eine günstigere Zeit im Anzug war für eine neugestimmte Darbietung eines kraftvollen und erhebenden Evangeliums, als jetzt. Die antimaterialistische Reaktion geht tief und weit, die antiultramontane verhindert, daß die Romantik nach Rom geht und schärft den Sinn und Blick für klare geistige Kraft. Es ist die wichtigste Aufgabe, die uns in unserm ganzen Leben werden kann, dafür zu sorgen, daß dieser große Strom nicht an den geschlossenen Kirchtüren vorüberrauscht. Wir müssen die antimaterialistische Reaktion vor dem Versanden in den Gefilden der Aesthetik und des Mystizismus bewahren. Und wenn es uns auch nicht gelingt, diese Kreise wieder zu unsrer Kirche zurückzubringen, trotzdem sie ihre Feindschaft gegen den Ultramontanismus dazu bringen sollte, und wenn wir sie auch nicht an unser Christentum heranziehen können, dann wollen wir doch auch an sie denken in unsrer ganzen Arbeit, wir wollen uns auf ein Christentum besinnen, wie es unsrer Zeit ansteht, gleichwie alle früheren Zeiten ihr Christentum gesucht und gefunden haben, ein Christentum, das dem richtigen Denken keinen Anstoß, aber dem Herzen Halt und Frieden und der Willens-

schwäche Freudigkeit und Stärkung bietet. Das ist der größte Zusammenhang, in dem unsre Aufgabe, die moderne Predigt zu suchen, stehen kann.

II. Moderne Prediger.

Wir wollen nun eine Reihe von Predigern der letzten Jahre und der Gegenwart an uns vorüberziehen lassen, um sie einmal zu prüfen, inwieweit sie den eben an die moderne Predigt gestellten Anforderungen gerecht werden und um dann für unsere abschließenden Erörterungen Anschauungen und Illustrationen zu gewinnen. Die eingehende Beschäftigung mit vielen ganz verschiedenen Predigern befreit von der Gefahr, die sich leicht bei dem Studium nur eines einzigen oder einer Gruppe einstellt. Es ist nicht unmöglich, daß sich für einen Pfarrer bei dem Versuch, von ihrer Aeußerung aus in die Tiefe der religiösen und theologischen Persönlichkeit einzudringen, die eigene Leichtigkeit erhöht, seinen Seeleninhalt zum Ausdruck zu bringen. Durch die vergleichende Beschäftigung mit ganz entgegengesetzten Typen schärft sich nicht nur das kritische Vermögen, indem sich ein bewußter oder unbewußter Maßstab herausarbeitet, sondern durch Anziehung und Abstoßung bildet sich auch das eigene Ideal heraus. Neben dieser allgemeinen Bedeutung soll die von uns vorzuführende Galerie von Predigern noch den Zweck haben, uns darüber zu unterrichten, was in den verschiedenen Lagern gepredigt wird, welche Praxis zu den verschiedenen theoretischen Grundanschauungen gehört, welche Auffassung von der Gegenwart und welche Heilmittel sich in unserm ganzen evangelischen Kirchenwesen finden. Wir achten unsrer Aufgabe entsprechend einmal auf die Art, wie der einzelne Prediger *seine Zeit* beurteilt und in welchem Verhältnis seine Verkündigung zu der in unserm Sinn modernen Auffassung vom *Evangelium* steht.

Wir gehen von „rechts" nach „links", indem wir von jeder Gruppe einen oder zwei Vertreter behandeln. Die Auswahl ist ganz subjektiv und oft durch die zufällige Berührung mit dem betreffenden Bande Predigten bedingt. Soweit es möglich war,

ist auf die verschiedensten Typen Rücksicht genommen worden, z. B. Großstadt-, Dorf- und Industriestadtpredigten sind in mehreren Vertretern vorhanden, um durch den Vergleich mit den verwandten und durch die schärfere Abhebung von den andersartigen Aufgaben und Lösungen jedem Pfarrer zu helfen, daß er sich selbst und seine eigene Gabe und Aufgabe findet; denn es gibt kein Ideal „der" Predigt, es gibt keine allgemeine Norm, sondern jeder hat an seinem Orte und nach seiner Anlage zur gegebenen Stunde das zu finden, was Ideal und Norm bedeutet.

Adolf Stöcker[1]) beurteilt unsre Zeit als krank. Das gilt von ihrem Denken. Es ist ein zweifelndes Geschlecht, ein beständiger Aufruhr in den Geistern. Das Irrlicht der Aufklärung verführt viele, daß sie dem Glauben untreu werden und dem Unglauben verfallen. Ohne Ruhe spekulieren sie, sie wollen von keiner Offenbarung etwas wissen, das A. T. wird in Gegenwart des Kaisers für ein Märchenbuch erklärt. Nur einige Vernunftwahrheiten läßt man stehen. Der Unglaube rüttelt an den Fundamenten der Kirche, die Feinde des Reiches Gottes sind eifrig an der Arbeit, der Glaube ist bedroht. Die Zeit ist krank, das gilt auch von ihrem Leben. Die Welt schreit nach irdischen Gütern, Willkür beherrscht besonders die Jugend; ohne Ahnung von ihren Sünden sind sie eingenommen von sich selbst, diese gebildeten Ungläubigen, und sterben in ihrem Unglauben dahin. Ein großer sozialer Kampfplatz ist die Gegenwart. Leider steht dem Widerchristentum kein starker Glaube entgegen, sondern so oft nur eine tote Rechtgläubigkeit und eine schlafsüchtige Kirche.

Der kranken Zeit wird immer wieder „Tut Buße" zugerufen. Der einzelne soll aufwachen, das Volk soll umkehren. Die Gnade Gottes steht bereit, Kräfte der Wiedergeburt, die Seligkeit Gottes sind in Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, zu haben. Damit kommen viel Trostkräfte über den Erdenpilger, damit wird viel Jammer beseitigt. Dann wird man seines Heils gewiß und arbeitet selbst mit am Kampf gegen die Welt und dem Aufbau des Reiches Gottes. Diese Ermahnungen stehen in engster Ver-

1) Zu Grunde liegt: Die sonntägliche Predigt 1902—03. Berlin, Vaterl. Verlagsanstalt.

bindung mit der alten Theologie. „Was hast du Zweifler von deinem Unglauben?“ Christus, aus der Jungfrau geboren, wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch, ist wahrhaftig auferstanden, nachdem er uns durch sein Blut erlöst hat. Es gibt eine Einwirkung auf Gott mittels des Gebetes, es gibt eine Taufgnade, es gibt Wunder. Wenn doch unsre Zeit wieder den Glauben annähme!

Eine sehr geschlossene und starke homiletische Persönlichkeit tritt uns entgegen. Ihre Kraft liegt, abgesehen von den immer wirkungsvollen, klaren, kurzen Sätzen und den eingestreuten Geschichtchen, in der unbeirrten Anwendung der großen Schemata: Glaube — Unglaube, Kirche — Welt. Die moderne Zeit wird im ganzen als ein Abfall gewertet, ihr Zweifel ist Sünde und durch Bekehrung zu beseitigen. Hier spricht nicht ein Mann, dem die innere Not der Zeit an die Seele gegangen und dem ihr neues sich aufringendes Leben klar geworden ist. Zwar hat er reiches Verständnis und Interesse für die sozialen Aufgaben der Gegenwart, aber dem Suchen und Ringen der modernen Geister, ebenso wie allen Schattierungen und Uebergängen steht er bloß mit steifen Gegensatzpaaren gegenüber. Nirgends taucht der Gedanke auf, daß außer der orthodox-pietistischen Theologie noch eine andre Auffassung möglich und berechtigt ist. Für die Wirkung auf die Massen ist diese Einseitigkeit vorzüglich. Wir haben wohl in Stöcker den Typ der landläufigen, „rechtgläubigen“ oder „positiven“ Predigtweise zu erblicken.

Das Bändchen Kellerscher Predigten[1]) macht beim Durchblättern einen sehr modernen Eindruck. Es wimmelt von Dingen, die den Charakter unsrer Zeit bezeichnen: Schnellzüge, Hotels, Arbeitslosigkeit, Gas, Elektrizität, Riesenkapitalien, Maschinenbetrieb, sogar der zur Denkmalsenthüllung einziehende deutsche Kaiser; dazu kommt eine Fülle von charakteristischen Schlagwörtern: zielstrebig, Sklavenaufstand und andere. Man bekommt den Eindruck einer außerordentlich flotten, realistischen, ja impressionistischen Schilderungsweise; keine Phrasen, keine Deduktionen, oft drama-

1) Samuel Keller, Ausgewählte Predigten. Dresden, Leipzig, Fr. Richter.

tische Szenen u. s. w. Aber wenn man genauer zusieht, dann ist der Inhalt kein anderer als der neupietistische, d. h. der durch einen starken Einschlag angelsächsischen Methodismus' befeuerte Pietismus mit orthodoxer Grundfarbe. Jesus der Helfer, Jesus der Durchbrecher, der Spender neuen Lebens, die Bekehrung und der Durchbruch zum Lichte, das neubekehrte Gotteskind, die neugewordene Welt, der rechtgläubige Pastor, der Buße tat und Frieden fand im Blute des Lammes — das sind einige bezeichnende Proben. Keller will wecken, gewinnen, umwandeln. Man soll sich in seiner Ohnmacht erkennen, um sich dann von Jesus helfen zu lassen, dann die Welt hingeben und dem Herrn an seinen verlorenen Kindern dienen. — Das möge genügen, um seine Stellung zu zeichnen. Er ist ein Vertreter des modernen Pietismus, der sich mit Macht auf die Menschen stürzt, um sie zu gewinnen. Es weht hier eine uns sehr sympathische Luft, insofern als diese Leute mit beiden Füßen in der Gegenwart stehen und anstatt die „Gedankenarbeit" des Glaubens an den Opfertod Jesu oder ein anderes Dogma zu setzen, neues Leben bringen und fordern wollen. Die Gleichgültigkeit gegen die Theologie der alten Schule macht solche Leute uns sympathischer als etwa einen Stöcker. Jedoch wir wollen uns nicht täuschen lassen durch den Schein; wenn man mit Worten wie Arbeitslosigkeit, Automobil, Elektrizität um sich wirft, ist man noch lange nicht geschickt, dem modernen Menschen zu predigen. Genau betrachtet benutzt Keller diese Sachen fast nur zur Anknüpfung und Illustration, also als rednerische Reizmittel. Man achte z. B. auf die Verwendung des Wortes „zielstrebig". Es handelt sich ihm, ebenso wie in seinen durch große Plakate mit klingenden modernen Themen angekündigten Vorträgen um Anlockung, aber wenn man eine Behandlung der durch das moderne Geistesleben angeregten Fragen und Nöte erwartet, wird man mit methodistischem Pietismus abgespeist. Das ist nicht recht. Immerhin schadet es niemand, wenn er sich von ihm zur genauen Beobachtung des Lebens und zu einer interessanteren Sprache anleiten läßt. Ist die exklusive und absolute Betrachtungsweise dieses Pietismus auch dem modernen Geist fremd, so spricht uns doch die Betonung der erneuernden Kraft und die lebendige Ausdrucks-

weise an.

Auf eine andere Hörerschaft als Stöcker und Keller rechnet der Greifswalder Universitätsprofessor Oettli[1]. Da weht gleich ein anderer, vornehmerer Geist. Welch eine originale Kraft verbindet sich mit einer oft sehr feinen psychologischen Darstellung der Christenseele! Freilich will uns das Urteil über den Atheismus als einen persönlich verschuldeten Geisteszustand zu hart vorkommen, peinlich berührt auch die Polemik gegen die kritische Behandlung der Bibel; aber daneben, wie viel gesundes christliches Urteil in offener Aussprache! Die Schrift ist nur ein Weg bis zur Tür Gottes, sie ist in Formen und Schranken ihrer Zeit gefaßt; wir brauchen Gott, wie er zu uns redet, nicht wie er zu Mose, Jesaias und Paulus geredet hat. Die Ausbildung einer feinen Christologie führt nicht zur Ueberzeugung von der Wahrheit des Anspruchs Jesu, der Messias zu sein. Wer Gottes inne und gewiß werden will, soll sich mit Jesus einlassen, in dem uns Gott grüßt, umfängt und an sein Herz zieht — in diesem Zusammenhang kommt sogar der bekannte Schulausdruck „Ueberwältigt werden von Jesus" vor. Der Pfarrer in Björnsons „Brand" wird getadelt, weil er große Schauwunder verlangt; denn ein Christ soll Gottes harren und ihn überall sehen. Das geistlich unkeusche Wesen der geistlichen Freibeuter wird kräftig zurückgewiesen. Oettlis Interessen liegen in den großen Hauptfragen des religiösen Lebens, wie es seiner theologischen Gruppe entspricht: Jesus, der den Bann der bösen Lust durchbricht, die große Wendung von Sünde zu Gnade, der Kampf zwischen Geist und Fleisch, in dem nicht alle Erfahrungen erhebend sind, die Lösung der dunkeln Lebensrätsel im Glauben an den Vater, die Heilsgewißheit, die Leidensschule und ähnliche Dinge. Fehlt es auch in unsern Augen an dem durch Liebe geschärften Verständnis für die Nöte des Gegenwartsmenschen im besonderen, fehlt es auch an der Erkenntnis des speziellen und konkret-praktischen Einwirkungszieles, so wollen wir Oettli doch die nüchterne psychologische Beurteilung des menschlichen Durchschnittszustandes, seine eigene Art, die Dinge zu sehen

[1] Wir haben geglaubt und erkannt. Zwölf Predigten von D. S. Oettli. Gütersloh 1902.

und zu sagen, vor allem aber seine mutige Auffassung der theologischen Gegensätze hoch anrechnen, die sich einen schönen, nicht immer von seinen Gesinnungsgenossen beherzigten Ausdruck verschafft hat in dem Worte, „daß wir nicht von Jesus ausschließen sollen, was nicht zu uns gehört".

Die Sammlung Julius Kaftans[1]) ist mit dem Titel „Suchet was droben ist" sehr treffend bezeichnet. Es ziehen sich durch die Predigten ganz besonders tiefe Klänge hindurch, in denen dem Kundigen die innerste Ueberzeugung des Dogmatikers, gut vom Katheder auf die Kanzel übertragen, laut und klar entgegentönt. Sehr eindrucksvoll ist die Predigt vom höchsten Gut, dem Reich Gottes, nach der die Christen Fremdlinge sind, die ihre Heimat bei Gott haben, aber an die Ordnungen der Welt durch die Liebe gebunden sind, welche zugleich immer tiefer in sein Wesen hineinführt. Daß wir Christen innerlich mit der Welt abgerechnet haben, macht uns von ihrem Götzendienst, wie z. B. von dem der öffentlichen Meinung frei. Kaftan spricht auch einmal über die Heilsgewißheit, die Erkenntnis Gottes in Christus, die Erwählung – alles in edelpopulärer, zum Teil plastischer Sprache mit wenigen Kathederstäubchen. Das moderne Verständnis des Evangeliums macht sich nur leise, nur indirekt bemerkbar. Besondere Berücksichtigung moderner Bedürfnisse finde ich nicht. Auch hier überwiegt das Bestreben, die großen religiösen Lebensinteressen einzuprägen und zu pflegen, viel eher in einer den Gegensatz gegen die moderne Bildung herauskehrenden als den Anschluß an sie suchenden Art; denn die Propheten, heißt es in einer Reformationspredigt, sind nie zeitgemäße Leute.

Auch Hermann Schultz[2]) übersetzt seine dogmatische Redeweise in die homiletische Form. Er handelt von des Vaters Herz in des Heilandes suchender Sünderliebe, vom Reiche Gottes als dem Sauerteig für das weltliche Leben, von der Liebe zu Jesu als der rechten Probe der Sündenvergebung, vom rechten

1) „Suchet was droben ist". Predigten von D. J. Kaftan. Freiburg 1893.

2) Aus dem Universitätsgottesdienst. Predigten von D. Hermann Schultz. Göttingen 1902.

Gewinn des Lebens, vom himmlischen im irdischen Beruf, wozu uns Jesus neuen Sinn geben will und worin wir alle Menschen für das Reich Gottes sahen können. Hüten sollen wir uns vor dem Christentum der richtigen Ansichten und vor dem Weltsinn, der uns und unsre Familien anstecken will. — Diese Predigten mag man einem zu lesen geben, der bezweifelt, wie so ein Ritschlianer Evangelium predigen kann. Er wird sich bald davon überzeugen, wie diese Theologie gerade darin ihre Stärke hat, daß sie sich theologisch richtet oder gar beschränkt auf das, was religiös-sittlich fördernd ist. Nur selten fällt einmal eine Bemerkung ab, die moderne Aufgaben streift und dann ist sie sehr vorsichtig: „mögen Gewohnheiten und Gedanken der Väter, die uns lieb waren, neuen Gestalten weichen, das soll uns nicht befremden; das ist im Gegenteil ein Beweis von der immer noch Gärung erzeugenden Kraft des Sauerteiges." Aber im ganzen will er nicht aufklären und intellektuell weiter helfen, sondern erbauen, nichts als erbauen, d. h. große christliche Grundsätze und Wahrheiten in einer Weise darbieten, wie sie einer modernen Auffassung der alten Glaubenswahrheit entspricht. Freilich erscheint oft seine ganze Auffassung z. B. vom Gottesreich und Beruf als eine zu geschickte, ja zu glatte Lösung der Schwierigkeiten, die sich aus dem Kontrast der biblischen und der heutigen Lage ergeben.

Wilhelm Bornemann[1]) dringt in seinen unter dem Titel „Gott mit uns" erschienenen 21 Predigten ähnlich wie H. Schultz, mit dem er sich theologisch stark berührt, auf eine Durchdringung des Lebens mit den Kräften des Evangeliums. Alle trübenden und lähmenden Mächte des Lebens will es uns überwinden helfen und uns zu fröhlichen Gotteskindern machen, die man an ihrem Frieden, ihrer Vorsicht, Demut und Liebe als solche erkennen kann. Wir Kinder der modernen Welt haben eine solche Erquickung, wie wir sie in Jesus finden können, sehr nötig, darum wird immer wieder auf den Gewinn der Freudigkeit in der christlichen Religion Wert gelegt. Die große, unsichtbare, ewige Geisteswelt, die sich in diesem Leben geheimnisvoll

1) Gott mit uns. Predigten von D. W. Bornemann. Basel 1901. — Bete und arbeite. Leipzig 1904.

auswirkt, die uns in Jesus aufgeht, macht uns froh und frei. Sie erneuert das Herz und bahnt eine Umwandlung der Verhältnisse der Welt, besonders der sozialen, durch die Pflanzung der rechten Gesinnung an. Bornemann spricht auch einmal von dem Beruf, der unsern Charakter bilden hilft, ebenso wie die Geschwister ein von Gott geordnetes Mittel zu diesem Zwecke sind.

Hier finden wir schon ganz andere Klänge; denn es wird nicht nur aus dem modernen, näher Ritschlschen Verständnis des Evangeliums heraus, sondern auch in die äußere und innere Situation der Menschen der Gegenwart hineingepredigt. Aber der Hauptzweck ist und bleibt doch die Pflege des Glaubens und der Liebe zum Gewinn eines freudigen Gemütes und eines starken liebevollen Charakters. Die unter dem Titel „Bete und arbeite" jüngst erschienene Sammlung von fünf Predigten zeigt bei größerem Reichtum der Gedanken und Schwung der Sprache dasselbe Bild einer seelsorgerlichen Predigtweise, die vom Evangelium aus die Beziehungen der Gemeindeglieder zu Gott, der Welt und den Nächsten regeln und gestalten will.

Arnold Köster ist in seiner Sammlung ‚Neue Menschen'[1]) modern in theologischer Hinsicht — der historische Christus, mit seiner Treue bis in den Tod, in dem er mehr dem Löwen als dem Lamme gleicht, bindet uns an seine Fahne. Darin liegt sein Sieg und seine Himmelfahrt. In ihm kommen auch moderne Menschen zu Gott und zur Ruhe. Eine moderne Zeitpredigt von guter Ortsfarbe ist die Sedanpredigt über Jes. 40. Das Auffahren mit Flügeln wie Adler wird zuerst etwas breit auf den Aufschwung des Handels, der Industrie, auf Flotte und Volksernährung bezogen — dieses national-soziale Programm berührt in dieser Ausführlichkeit auf der Kanzel etwas unangenehm —, aber dann wird der Text angewandt auf die Bedingung zu diesem Aufschwung, nämlich auf die Entstehung einer neuen Menschheit, die durch die Kraft Gottes gezeugt, hier arbeitet und schafft, um sich dann in das ewige Reich Gottes mit seinem ewigen Dienen hinüberzuretten; also nicht nach dem Bilde singender

---

1) Neue Menschen. Von Arnold Köster. Leipzig 1903.

Klosterchöre, sondern als inniges Verhältnis des Glaubens und der Liebe zu Gott soll die ewige Seligkeit, der diesseitigen entsprechend, ausgemalt werden.

Ebenfalls in doppelter Beziehung modern, also in seiner Verkündigung selbst wie in der Berücksichtigung der konkreten Verhältnisse ist B. Dörries[1]) in seinem Predigtband „Das Evangelium der Armen". In ihm tritt neben den modernen Großstadtprediger der moderne Arbeiterpastor. Hier spricht der zur Theologie der „Christlichen Welt" gehörige Theologe zu dem Stande, dem nun einmal die ausgesprochene Sympathie dieses Kreises gehört. Stets sucht er dem Verstand des verbitterten und irregeleiteten Unglaubens die Hauptsätze seiner Theologie annehmbar zu machen, in immer neuen Wendungen bringt er den Hörern den historischen Jesus, den Vater und das Gottesreich entgegen. Diese Botschaft ist von ihm ganz auf die Denkweise der Leute abgestimmt, eine unendlich fleißige und liebevolle Beschäftigung mit den sozialdemokratischen Gedankenkreisen und Denkmethoden setzt ihn instand, sein Wort, mag es auch inhaltlich gerade entgegengesetzt lauten, wenigstens formell in die Denkgewohnheiten seiner Zuhörer einzubetten. Ich weiß keinen andern, der so regelmäßig und so geschickt genau von einem Punkte auszugehen weiß, der dem Interessenkreis seiner Hörer und dem eigenen gemeinsam angehört, um dann ihre Gedanken von dem ihrigen auf den seinen zu lenken. Hier neigt sich wohl am tiefsten das Interesse des Verkündigers und die Darstellung des Evangeliums herunter zu den wirklichen Interessen einer ganz und gar modern gerichteten Hörerschaft. Es wird nicht nur das Evangelium angewandt auf das Leben, um es zu durchdringen, sondern vom Leben aus wird Hilfe und Antwort im Evangelium gesucht. So werden z. B. mit seinem Lichte beleuchtet die Frauen- und die Eidesfrage, der Beruf, das Volksfest, die Reichstagswahl, das Geld, die Wissenschaft. Der Text tritt zurück, oft scheint den Redner der Volksversammlung nur lose der Talar zu umhüllen; Anlage, Gedankeninhalt, Sprache meiden den Charakter der herkömmlichen Predigt, der manchen

1) Göttingen. Dritte Auflage 1904.

Leuten schon an sich unangenehm ist. Erzählungen, Erlebnisse, persönliche Eindrücke würzen die Darbietungen, die ohne Zweifel die modernste Erscheinung bedeuten, die wir bisher besprochen haben.

Einer ebenso geschlossenen und modernen Gemeinde, aber doch von ganz anderm Charakter predigt O. Baumgarten[1]. Er hält seiner Universitätsgemeinde fleißig ihr Bild, das Bild des modernen Menschen vor, wie er, durch einseitige Pflege des intellektuellen und ästhetischen Lebens ausgehöhlt, hart und eitel geworden ist. Nur der Sinn für die Wirklichkeit und das Bedürfnis nach einem Gegengewicht gegen die zerstreuende Vielseitigkeit des Lebens bietet noch Hoffnung auf Aneignung der christlichen Religion dar. Diese stellt Baumgarten vor seine Hörer und Leser hin als die geistige Macht, die der Unruhe des äußeren und inneren Lebens einen Halt am Ewigen, dem Sehnen nach Ruhe ein Heiligtum des verborgenen Lebens mit Gott, der Unsicherheit im Leben ein sicheres Taktgefühl anbietet, aber auch die Pflicht auferlegt, die nächsten Lebensbeziehungen und das Volksleben christlich zu gestalten. Um dies zu erreichen, stellt Baumgarten den geschichtlichen Jesus in den Vordergrund, dem Gott der innerste Grund seines Daseins war, der in seinem stellvertretenden Opfertod das Größte für die Menschheit geleistet hat. Oft klingen auch feine und tiefe mystische Töne innigster Art durch die Predigten hindurch. Baumgarten stellt wieder einen ganz modernen Prediger dar, der aus seinem ganz modern aufgefaßten Christentum heraus seiner mitten im Gegenwartsleben stehenden Gemeinde darreicht, was ihr nötig ist. Besonders interessant ist für uns, daß er beiden modernen Stimmungen entgegenkommt, wie wir sie oben gezeichnet haben: ganz offen stellt er sich als moderner Mensch auf die Seite der heutigen Natur- und Geschichtserkenntnis, aber sein Hauptbestreben ist doch, der modernen Zerrissenheit und Unruhe eine Welt der Kraft und der Ruhe stark und klar zu bezeugen.

Ebenfalls in einer ganz und gar gleichartigen Gemeinde von gebildeten Gegenwartsmenschen, nämlich vor amerikanischen Studen-

1) Predigten aus der Gegenwart. Von D. O. Baumgarten. Tübingen 1903.

ten hat Peabody[1]) seine prächtigen Abendandachten gehalten. Darum kann er sich ganz und gar dem Zug seines Geistes hingeben, in dem sich moderne Theologie und liebevolle Versenkung in das ganze moderne Geisteswesen zu einem schönen Bunde zusammengefunden haben. Welch ein Glück muß das sein, eine solche Seele auszuströmen in eine Schar von empfänglichen jungen Leuten! Dem Redner steht die ganze innere Not des heutigen Lebens, seine rastlose Hetze nach Geld, Wissen und Ehre, die Ueberfülle seiner Anregungen auf allen Gebieten, die ironische Stellung der Blasiertheit zu den Werten des Lebens klar und hilfeflehend vor Augen. Und wie er mit scharfem Auge die Nöte erkennt, so greift er mit feiner Hand in den biblischen Reichtum und holt viele übersehene Goldkörner in seinen knappen Andachten mit je nur einem Leitgedanken hervor. Gott ein Gott der Gründe und der Berge — das ist der Gott der Lebenshöhepunkte und des Durchschnittslebens; auf die Flut der Arbeit die Ebbe der Sammlung in Gott; Gottes Endziel mit der Welt wird nicht durch seine Gesetze, sondern durch seine Kinder erreicht; die Not des modernen Lebens ist, daß so wenige mit seiner Fülle umgehen können; die Visionen sind kein Luxus, sondern eine Notwendigkeit; die Kraft eines Landes liegt nicht in seinem Wohlstand, sondern in seinen Idealen; am besten trägt die eigne Last, wer noch eine andre dazunimmt; die Aufgabe des modernen Christen ist, die moderne Welt, so unreinlich sie sein mag, zu einem neuen Typ moralischer Schönheit umzuwandeln; die Gabe der Religion ist ein Name, d. h. die persönliche Bedeutung einer Individualität für einen Menschen, die Stellung eines Gotteskindes, statt einer bloßen Zahl in der Masse.

Wer merkt nicht, wie fein sich hier ein wahlverwandter Geist in die Größe und in die Not der Gegenwart hineinempfunden hat? Wer freut sich nicht, bei Peabody zu finden, wie in der alten Bibel immer noch eine Fülle von Gedanken auch für unsre Zeit stecken, wenn man sie nur liest? Diese prächtige psychologische Analyse, diese geschickte Anknüpfung und Verwendung der Allegorie

1) Abendstunden. Religiöse Betrachtungen von F. G. Peabody. Gießen, 1902.

machen die Predigten interessant und unvergeßlich. Wie viel könnten wir von Peabody lernen, um unsre Reden voller und — kürzer zu machen!

Ein paar Großstadtprediger und dann ein paar Dorfprediger sollen noch vor unserm Blick vorüberziehen.

P. Kirms[1]) nimmt weniger auf die Lage und Aufgabe des modernen Menschen ausdrücklich Rücksicht als auf eine moderne Darstellung des Evangeliums. Wenn auch natürlich immer wieder Bemerkungen einfließen, die sich auf die Gegenwart erstrecken (wie z. B. über die Schuld der Kirche am Abfall der Gebildeten; die lauschigen Ecken in den modernen Wohnungen, in denen aber selten jemand einkehrt, um Einsamkeit zu suchen), so liegt doch der Nachdruck auf der mit immer neuer Liebe und immer andern Blicken ansetzenden Schilderung Jesu und des reichen Lebens, das man durch ihn gewinnen kann. Die Stärke dieser Predigten liegt in ihrem wirklich erbaulichen, rein erbaulichen Charakter, der ihre große Verbreitung erklärlich macht.

Genauer in die Lage moderner Gebildeten hineingestimmt sind die Predigten des Leipziger Pfarrers Karl Bonhoff[2]). Er weiß das Große an unsrer Zeit zu fassen und zur Anknüpfung für seine Evangeliumsverkündigung zu schildern: ihren Wahrheitssinn, ihr Sehnen nach einem Neuen und Großen, ihr Weltbild, das Gott nicht verdrängt, sondern nur noch größer erscheinen läßt, ihr Verlangen nach Ausgestaltung des eignen Ich, überhaupt alles, was sich in ihr von neuen Kräften und Wünschen einem starken und großen Kommenden entgegenreckt und =streckt. Sehr geschickt stellt er diesem Sehnen seine Verkündigung entgegen: die Kraft des gegenwärtigen geistigen Gottesreiches, das Christentum der Innerlichkeit und der Erneuerung der Seele, das Wachsen über sich selbst hinaus durch Achten auf die Führungen des Lebens; all diese Gaben und Güter bindet er oft geschickt an Personen aus der biblischen Geschichte. Nicht nur Jesus, sondern auch z. B. Jeremias erscheint als Träger und Sinnbild göttlicher Kräfte und Führung; seine Person, in ihrer ganzen historischen Wirklich-

1) Predigten von D. Pr. P. Kirms. I. Bd. 2. Auflage. Berlin 1904.
2) Predigten von Karl Bonhoff. Leipzig 1904.

keit erfaßt, hilft dazu, heute denselben Gang zu gehen, den der Prophet von Gott geführt worden ist.

Mehlhorn[1]) nimmt vielleicht noch energischer seine Richtung auf den modernen Menschen, um ihm modernes Evangelium anzubieten. So führt er z. B. die Engel- und Teufelsvorstellung in längeren geschichtlichen Exkursen auf ihre religiösen Wurzeln zurück; so zeigt er im geschichtlichen Christus den Grund zu unserm Glauben an seine Unvergänglichkeit auf und stellt alles, statt auf das „Es steht geschrieben", auf innere erlebbare Erfahrungen. Gut ist die Predigt, in der er mit dem Text „Ihr habt nicht gewollt" der modernen Willensschwäche zu Leibe geht. Alles offene, klare, wenn auch etwas lehrhafte Predigten — sehr modern.

Nachdem wir viele Großstadtprediger betrachtet haben, wollen wir uns noch vier Dorfprediger vor Augen stellen und dabei der Hoffnung Ausdruck geben, daß immer mehr Sammlungen aus der Predigtarbeit in der kleinen Stadt und dem Dorf erscheinen mögen, die ihre besondere Stärke weniger in der Originalität der Gedanken als in der geschickt den Verhältnissen angepaßten Einkleidung suchen sollen. In dieser Beziehung geben alle vier, Frenssen[2]), Bitzius[3]), Hesselbacher[4]) und Weingart[5]) manche interessante Erwägungen an die Hand. Zunächst ist es wichtig zu beobachten, wie sie alle ihre Ausführungen ganz hinunter zu den bestimmten konkreten Verhältnissen ihrer Gemeinde halten und ihre Predigt genau in die äußere und innere Lage ihrer Hörer hineinkomponieren. Wir bekommen so einen Eindruck von der zwischen den einzelnen dörflichen Gemeinden herrschenden Aehnlichkeit und Verschiedenheit. Das Dorf am Strand der Nordsee, das am Bieler See, am Neckar und in der Nähe der Hansastadt Bremen — jedes steigt klar vor unsern Augen auf. So geneigt wir sind, diesen

1) Aus Höhen und Tiefen. Predigten von D. P. Mehlhorn. Leipzig 1904.

2) Dorfpredigten von G. Frenssen. Göttingen 1903.

3) A. Bitzius, Predigten Bd. 1 u. 2. Bern 1897.

4) Aus der Dorfkirche. Zehn Predigten von K. Hesselbacher. Tübingen 1905.

5) Suchen und Finden von H. Weingart. Leipzig 1904.

Hintergrund unter dem ästhetischen Gesichtspunkt interessant und angenehm zu finden, so sehr müssen wir daran denken, daß für die Hörer ein anderer, nämlich der praktische in Betracht kommt. Sie werden immer wieder darauf hingewiesen, daß die frohe Botschaft und die dazu gehörige Lebensordnung für ihre ganz bestimmten Verhältnisse gilt. Sie werden gleichsam in ihrem engen Dorfe eingekreist, daß sie gar nicht anders können als zugestehen: Nostra res agitur. Das konkrete Leben des Dorfes gibt ihnen das Feld, auf dem sich das Christenleben zu betätigen hat in Geduld, Gehorsam und Nächstenliebe, aber auch reiche Anknüpfungs- und Vergleichungspunkte für die Verkündigung selbst. Besonders die ersten drei sind unermüdlich, die dörfliche Umwelt zur Anwendung und Illustrierung ihrer Botschaft hereinzuziehen. Dabei geht Bitzius wohl am tiefsten in das Alltagsleben hinein: wenn er von der neuen Turmuhr, der Kantonalabstimmung, der Armenpflege, der Statistik, der Schulhauseinweihung, der letzten Feuersbrunst, dem Sängerfest spricht, so hat man den Eindruck, daß er am meisten von allen mit dem Blick auf das Dorfleben die Bibel aufgeschlagen und die Kanzeltreppe bestiegen hat. Wenn er von Schriftgedanken aus seine Predigt anfaßt, dann ist doch immer sein Wunsch auf das stärkste dahin gerichtet, seinen Leuten die Schriftwahrheiten ganz klar zu machen. Neben diesem in das Alltagsleben drängenden praktischen Zug haben alle noch eine verwandte theologische Auffassung als Kennzeichen ihrer modernen Art. Jesus, der geschichtliche Lehrer und Heiland, leuchtet aus allen Predigten hervor. Bei Frenssen ist er der treue, reine, starke und gute Mann, der Offenbarer und Vertrauensmann seiner Gläubigen; bei Bitzius ist er der Lehrer, Meister und das Vorbild, bei Hesselbacher der Träger der göttlichen Liebe und der Quell eines neuen Geistes, bei Weingart der Bildner von Charakteren und Persönlichkeiten, der Angel- und Drehpunkt unsres Lebens. Von Jesus aus ziehen alle drei unermüdlich Linien nach allen Seiten des Alltagslebens, um es zu verklären, zu durchdringen und umzugestalten.

Verschieden ist die Art, wie sie ihre moderne Evangeliumserkenntnis in ihrer spezifischen Art aussprechen und betonen. Frenssen gewöhnt sehr geschickt in gelegentlichen Bemerkungen seine

Hörer daran, daß es auf die Geschichtlichkeit der Erzählungen und die Wahrheit der alten Dogmen nicht ankommt; als Poet weiß er frei und fein den innersten Gehalt solcher Geschichten herauszuholen und zu gestalten, auch ganz naiv von dem Himmel und den lieben Engeln zu reden. Bitzius, der gründliche Schulmeister, räumt mit alten Vorstellungen auf und setzt die richtigen an die Stelle. Hesselbacher redet einfach aus dem modernen Sinn heraus, ohne zu polemisieren und seine Auffassung lange zu begründen. Ganz anders aber macht es Weingart. Die Nähe der großen Stadt Bremen heißt ihn ganz gründlich auf alle Fragen der modernen Zweifler eingehen und seine Auffassung im Gegensatz zu der überlieferten darlegen und beweisen. So behandelt er umfassend die Frage nach Gott, er spricht ganz offen, „damit ihr es wißt" von den Wundergeschichten als von lebensvollen Gleichnissen, ganz ausführlich sagt er seine Meinung über Jesus, über die Bibel, „damit ihr, wenn ihr solche Dinge von andrer Seite hört, nicht stutzig werdet . ., denn dazu stehe ich auf der Kanzel, um euren Glauben zu stärken."

Verschieden sind sie in der Art, wie sie ihre Gedanken äußern. Bitzius ist der nüchterne, praktische Volkserzieher, der oft recht abstrakt stets eine Wahrheit und Mahnung einprägt. Frenssen ist der Poet, der seiner dichterischen Gestaltungskraft in einer Weise die Zügel schießen läßt, die über das durch die Oekonomie der Predigt bedingte Maß hinausgeht. Hesselbacher hält seine reiche Gestaltungskraft stets im Dienst seiner Predigtaufgabe, um seine Darlegungen packend und interessant zu machen. Weingart versteht es vortrefflich, Begriffe und Behauptungen in einzelne konkrete, farbig ausgeführte Bestandteile aufzulösen und dadurch die Aufmerksamkeit wachzuerhalten.

Wir schließen noch ein Wort über die Andachten Naumanns[1]) an, mit denen er sieben Jahre lang auf weite Kreise eingewirkt hat, die durch den modernen Geist vom Christentum und der Religion abgekommen sind. Im Mittelpunkt der Verkündigung Naumanns steht Jesus, auch nachdem er ihn auf seiner

1) Gotteshilfe. Von D. Fr. Naumann. Göttingen.

Palästinareise in seiner ganzen menschlichen Bedingtheit hat kennen lernen, Jesus als der Weg zu Gott, zum Frieden, zur Kraft, zur Umgestaltung der heutigen Welt in seinem Sinne. Naumann hat einen tiefen, klaren Sinn für die Macht der religiösen Kräfte; gut historisch geschult, weiß er geschichtliche Personen und Zeiten aus ihrem Zusammenhang zu lösen und sie plastisch und kräftig als Träger göttlicher Weisung und Stärke in die jener historischen entsprechende Lage der Gegenwart hineinzustellen. Daneben aber ist er ein Prophet Gottes, des großen und guten, gewaltigen und rätselvollen Herrn der Welt, der zu seinem Ohr spricht aus der Natur, der Entwicklung, der Industrie, kurz aus dem ganzen Universum. Wir haben lange keinen solchen Verkündiger Gottes gehabt, der ihn hört mit aufmerksamem Ohre, wo die andern seine Stimme nicht vernahmen, und der ihn mit einer neuen Sprache preist, welcher man das eigene Erlebnis abfühlt. Aus Gras und Meer, aus Herbst und Sonne, aus alter Schrift und aus neuer Geistesbewegung hört er das Rauschen der Stimme Gottes; seine Sprache läßt alte religiöse Gedanken neu erglänzen und hat uns manchen Eindruck neu erschlossen. Er spricht ganz in die moderne Zeit hinein, indem er die neue Welt im Sonnenglanze Gottes zeigt, indem er ihr in all ihrem Getriebe den großen ewigen Gott als Ziel und Trost und Halt verständlich macht. Ob nicht der Poet in ihm dem Propheten gefährlich werden, ob nicht die Vorliebe für Naturstimmungen bisweilen den Charakter des Evangeliums beeinträchtigen kann, ist eine Frage, die sich wohl allein durch eine Kenntnis der Leser seiner Gotteshilfe oder seiner Nachahmer beantworten ließe, welche den Fehler des Originals oft am klarsten zur Schau tragen.

Von großem Interesse sind für uns die Reden des Bremer Pastors A. Kalthoff[1]), da er ganz und gar nicht nur die moderne Geistesart bei seinen Hörern voraussetzt, sondern auch persönlich teilt. Dazu gehört zunächst das moderne Naturbild samt der modernen Naturphilosophie; also nicht nur die Lehre von der Entwicklung, der Vererbung, der Anpassung und der Erhaltung

1) Albert Kalthoff, Religiöse Weltanschauung. Leipzig 1903.

der Kraft, sondern auch der Glaube an die Unendlichkeit der Welt, die eine jenseitige Welt ausschließt; dazu gehört eine Auffassung der Geschichte, die in den sozialen Bewegungen die treibenden Kräfte sieht, und endlich eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Denkweise, die den Ursprüngen der religiösen Gedanken in die Tiefe der Seele hinein nachgeht. Alle modernen Stimmungen klingen mit: die Hochschätzung der Wissenschaft, der Haß gegen Kirche und Pfaffentum, der Sinn für Poesie, das Bedürfnis nach Persönlichkeit, das Mißtrauen gegen alles, was absolut sein will — kurz und gut, der moderne Mensch, wie er „im Buche" steht, schaut aus den Reden hervor, und bildet einen wichtigen, dem Redner und den Hörern gemeinsamen Bestandteil. In diese geistige Verfassung richtet nun Kalthoff seine Ausführungen hinein, und zwar nicht wie die andern bloß mit gelegentlichen Erwähnungen oder mit stillschweigender Beziehung, sondern ganz ausführlich und absichtlich. — Welche Botschaft hat er denn zu bringen? Er spricht von dem Gott der Liebe, wie er angesichts der entsetzlichen Selbstsucht einmal in einem Christusherzen erwachte, er spricht von dem Ziele der Unendlichkeit, wozu der Mensch die Anlage eines unendlichen Werdens in sich trägt, von dem Ewigkeitsgehalt, den unverloren jedes Menschendasein in sich trägt; in der Welt walten ewige Gesetze des Notwendigen, das zugleich das Gute und Göttliche ist, waltet eine sittliche Weltordnung mit hohen Zielen und Idealen, an die zu glauben den Weg zu einem neuen Menschen bildet. Diese Welt der Ideen wurzelt nicht in unsern Wünschen, sondern in unsrer Pflicht, an deren Erfüllung uns kein Mechanismus hindert, deren Befolgung unsre sittliche Persönlichkeit ausmacht.

Diese Verkündigung wird nun auf das moderne Weltbild selbst gegründet; so ist die Ewigkeit und Unendlichkeit unsres Lebens und unsrer Aufgabe gegeben mit der Entwicklung und der Erhaltung der Kraft oder es wird dieser und jener Zug aus ihm sehr geschickt zur Ausführung und Erläuterung benutzt; so ist das moderne Naturbild mit seiner unendlichen Weite ein Zeugnis für die Liebe Gottes, so die Anpassung eine Verschärfung der Verantwortlichkeit der Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen, aber zugleich

eine Aufforderung, als Persönlichkeit die Macht der Umwelt zu überwinden und besser zu gestalten, die Vererbung eine Mahnung, die Fühlfäden des Herzens möglichst weit auszustrecken in unersättlicher Sehnsucht nach Liebe und Leben. Endlich wird aber auch die Notwendigkeit der Pflicht dem Mechanismus, die Erbaufgabe des Guten dem Gesetz der Vererbung abgerungen.

III. Grundsätze für die moderne Predigt.

Verschieden mag der Eindruck auf den Beschauer sein, wenn man so die ganze Schlachtreihe des Protestantismus vom rechten bis zum linken Flügel aufmarschiert sieht, indem man hinter jedem der genannten Fahnenträger ein paar hundert oder tausend Mann erblickt, die mit ihm gleicher Gesinnung oder von ihm abhängig sind. Man darf sich wohl freuen des einen großen Willens in den so verschieden uniformierten Regimentern; sie marschieren doch alle im Namen des Herrn Jesus Christus mit hellen Zeichen gegen all die finstern Gewalten, die uns Menschen bedrücken. Möge nur die auf dem rechten Flügel ausgegebene Parole überall beherzigt werden: Nicht von Jesus ausschließen, was nicht zu uns gehört! Niemand kann sich dem Eindruck der Kraft entziehen, die durch diese großen Reihen geht. Jeder weiß, der Kampf ist schwer, aber die Sache Gottes ist es wert. Jedem tut es gut, sich einmal durch den Gedanken an die Menge und Tatkraft der Mitstreiter das Auge weiten und den Arm stärken zu lassen.

Aber es handelt sich für uns nicht um Eindrücke, sondern um Erkenntnisse. Was lernen wir aus unsern grundsätzlichen Erwägungen und aus der Betrachtung der modernen Prediger für die Art, wie wir heute das Evangelium verkündigen sollen?

Wir suchen unsere Bemerkungen um die beiden Brennpunkte zu sammeln, die uns bisher maßgebend gewesen sind: modern verstandenes Evangelium und moderner Mensch. Aber damit soll keine scharfe Einteilung für die vorzutragenden Gedanken gegeben sein.

Zuvor noch eine Bemerkung über das Verhältnis der dargestellten Prediger zu dem von uns aufzustellenden Ideal. Es ist ein gegenwärtig auch auf andern Gebieten, z. B. der National-

ökonomie, der Staatswissenschaft und ähnlichen praktischen Disziplinen vielverhandeltes Problem, wie sich aus dem tatsächlichen Verlaufe praktischer Bestrebungen eine Vorstellung von dem Ideal gewinnen läßt. Ohne auf diese schwierige Frage hier einzugehen, wollen wir folgendes als die Voraussetzung unsrer weiteren Arbeit aufstellen: 1. Die theoretischen Vorstellungen vom Ideal lassen sich nicht aus irgendwelchen allgemeinen Prinzipien, auch nicht aus der Geschichte der Disziplin, also hier der Homiletik, gewinnen, sondern sie erwachsen aus einer sorgsamen Beobachtung und Verarbeitung der Praxis. Die praktischen Predigten haben nicht im allgemeinen die Aufgabe, Verwirklichungen der in der Studierstube aufgestellten, geschichtlich und prinzipiell begründeten Theorie zu sein, sondern die Theorie hat durch eine möglichst intensive Divination festzustellen, welchen Zug die Praxis zu nehmen im Begriffe ist, um daran ihre Theorie zu orientieren, die sie dann natürlich mit ihren geschichtlichen, prinzipiellen, besonders psychologischen und empiristischen Mitteln des weiteren zu begründen und auszuführen hat. Aber die Praxis der führenden Geister bleibt, weil sie in unmittelbarer Verbindung mit der Wirklichkeit steht, unbedingt Ausgangs- und Quellpunkt jeder Theorie. 2. Die führenden Geister und die gute Praxis herauszufinden und den Zug der Zeit aufzuspüren, ist natürlich eine ganz und gar subjektive Aufgabe. Aber die eingehende Berücksichtigung der objektiven Momente schützt den Theoretiker vor einseitiger subjektiver Liebhaberei, was besonders klar und offensichtlich ist, wenn sein persönlicher Geschmack ganz oder zum Teil von dem abweicht, was ihm sein sachlicher Sinn als Zug der Zeit aufgezeigt hat.

Ueberblicken wir die von uns aufgestellte Reihe von Predigern und Fragen daraufhin, was sich hier an neuen bewegenden Motiven und Idealen emporringt, so wird sich diese unsre Untersuchung mit der schönen Arbeit von P. Drews[1]), Die Predigt des neunzehnten Jahrhunderts, berühren. Allein, da Drews bloß nach dem Predigtgegenstand gefragt hat, so ist unsre Aufgabe doch mit seiner Arbeit noch nicht ganz erledigt, so willkommen es uns ist, wenn sich unsre Ergebnisse mit den seinen berühren.

1) Gießen 1904.

Unsre Frage soll angesichts unsrer Beschränkung auf die letzten 15 Jahre so lauten: Worin zeigt sich ein Neues in der ganzen Ausführung der Predigt, zumal in den Interessen, die den Prediger leiten? Das kann sich am besten so ergeben, wenn wir die von uns behandelten mit den Predigern der unmittelbar vorhergehenden Periode vergleichen, also z. B. mit der Zeit, in der eine Linie von Steinmeyer über Gerok zu Heinrich Lang unsrer Front entspricht. Unter der Voraussetzung, daß die folgenden Bemerkungen nur als Eindrücke und Vermutungen angesehen und zum Anlaß weiterer genauer Vergleiche genommen werden, scheint sich folgender Unterschied geltend zu machen. Es ist nicht der Gegensatz des allgemeinen und des speziellen Gegenstandes, denn auch die früheren Predigten zeigen sehr spezielle und die neueren sehr allgemeine Gegenstände; es ist auch nicht der Unterschied der theologischen Haltung, denn den modernen Theologen in jener entsprechen konservative in dieser Periode. Der Unterschied liegt, glaube ich, darin, daß jene Prediger alle mehr in der „Schrift", in den religiösen und theologischen Erörterungen stehen bleiben, während diese alle mit einander mehr auf das Leben zugehen. Der Unterschied heißt also nicht: allgemein und speziell, sondern: theoretisch und praktisch. Aber das genügt auch noch nicht. Praktisch sind jene, z. B. Gerok, auch. Aber ich habe den Eindruck, als ob ihre praktische Anwendung auf die Menschen, die Welt, die Sünde, das Leid und die Versuchung über eine gewisse schematische Gestalt nicht hinauskäme, um nicht zu sagen, zur Oekonomie der Predigt gehöre. Während die älteren die Spezialisierung und konkrete Auslegung im Einzelnen ihren Hörern überlassen, bemühen sich die neueren, möglichst der Zuhörerschaft auf den Leib zu rücken, um ganz eindringend einzuschärfen: tua res agitur; ich kenne dich und deine Not, erkenne auch mich und meine Hilfe. So bekommt die Predigt einen andern Charakter; statt der herkömmlichen Behandlung einer Stelle aus Gottes Wort, die nicht selten den Eindruck einer auf festen technischen Regeln beruhenden schriftgelehrten Leistung macht, welche eben um ihrer selbst willen vollzogen werden muß, bekommt die Predigt eine größere Stoßkraft: sie wird tatkräftiger, aggressiver, wirft

die alte „bewährte" Methode über den Haufen; sie will nicht Schrift auslegen, sondern sie will Leben gestalten. Eben darum will sie, um interessanter zu werden, die Menschen an ihren wirklichen Interessen packen, sie versucht, in die wirkliche äußere und innere Lage der Leute hineinzureden. So verlegt sich der Schwerpunkt von der Schrift auf das Leben. Das Neue liegt darum nicht in einer andern Auffassung des Evangeliums oder der Schrift, sondern in der Erfassung des modernen Menschen. Mit einem Worte, der Realismus, der psychologische und der soziale Realismus bilden das charakteristische Kennzeichen der modernen Predigt; oder genauer gesagt: hier ist die neu sich emporringende Kraft zu sehen, in der der Zug der Entwicklung sich gegenwärtig offenbart.

Wie diese Entwicklung mit dem ganzen gegenwärtigen Zeitgeiste, wie sie auch mit der veränderten Anschauung von der Bibel zusammenhängt, braucht nach allem Vorhergegangenen nicht mehr ausgeführt zu werden.

Wie ist diese Aenderung zu beurteilen? Man wird ihr sicher zustimmen müssen. Es liegt unabänderlich in unserer Geistesrichtung begründet, daß von den drei Gliedern, aus deren Synthese nach Schleiermacher die Predigt bestehen soll, gegenwärtig der Nachdruck von dem Texte auf die Persönlichkeit des Predigers und besonders auf den Zustand der Gemeinde fällt. Nur vor einigen Gefahren muß man sich doch dabei hüten. Einmal darf keine Schablone aus dieser Art gemacht, es muß Raum für jede andere Art gelassen werden. Wenn der Realismus zur Vergewaltigung führt, ist er genau so unrealistisch wie jede andre wirklichkeitsferne Schablone auch. Die Theorie der Predigt, also die Homiletik, sollte sich begnügen, im allgemeinen zu entwickeln, was die Predigt soll; aber dann möge sie aus ihrer eigenen Geschichte eine Fülle von Wegen aufzeigen und den Blick dafür schärfen, welcher Weg in jeder Gemeinde, ja in jedem einzelnen Fall zu begehen ist. Was uns am meisten die Predigtwirksamkeit verdirbt, das ist die Schablonenhaftigkeit, von der die Theorie ernste, aber die Praxis oft sehr komische Proben gibt. Hat dann auch die Stunde für die Alleinherrschaft der analytisch-synthetischen Predigtweise geschlagen, so wird sie unter den möglichen Wegen

immer noch eine wichtige Rolle spielen dürfen. Denn, und das ist das zweite, wir dürfen doch den Text nicht ebenso vernachlässigen, wie die frühere Periode das Leben vernachlässigt hat. Ist auch der Gesichtspunkt der Schriftauslegung ganz und gar hinter dem der Einwirkung zurückgetreten, so ist die Einwirkung gerade oft dann am schlagendsten, wenn sie sich auf ein passendes, in einen analogen Fall hineingesagtes Wort stützt. Also der Ausgang, der ideale Ausgangspunkt ist in der Regel von dem Leben der Gemeinde oder des Predigers zu nehmen. Endlich noch eine Kleinigkeit: es ist nicht nötig, daß den Hörern immer zum Bewußtsein gebracht wird, daß man ihre Lage kennt, indem man sie schildert. Das stößt oft ab und wirkt störend. Man braucht ja nicht immer zu sagen was man tut, man soll nur tun. Darum ist es schon genug, wenn man nur seine Ausführungen praktischer Art in die genau erkannte Lage der Hörer hineinrichtet und richtig stößt, anstatt lange zu beschreiben, warum man dahin stößt. Es muß überhaupt, das kann nicht oft genug gesagt werden, des Redens über die Eindrücke, Wirkungen, Voraussetzungen u. s. w. immer weniger und des zielbewußten, auf Grund guter Orientierung richtig angesetzten Wirkens immer mehr werden. — Nun sollen im einzelnen aus einem Vergleich des ersten und zweiten Teiles die Anforderungen an unsere ideal-moderne Predigt aufgezeigt werden.

A. Das moderne Evangeliumsverständnis und die Predigt.

Zuerst das Evangelium. Die Frage lautet: In wie weit soll das moderne Verständnis vom Evangelium, von der Bibel und dem Christentum überhaupt, maßgebend sein für unsre Predigt? Welche Predigtweise schließt es aus und welche Bereicherung schenkt es uns?

Das ist klar: wer nicht auf dem modernen Verständnis des Evangeliums steht, der predige es auch nicht. Alle Rücksicht auf die modernen Leute darf nie mein Verständnis des Evangeliums bestimmen, so wenig wie die Rücksicht auf die Gemeindeorthodoxie. Darüber bestimmt allein mein Glaube, mein Wissen und mein Gewissen. Auf das allerentschiedenste ist zumal der Anfänger da-

vor zu warnen, daß er die geringste Umwandlung am Evangelium vornehme, um es „dem“ modernen Menschen schmackhaft zu machen. Nur unser Verständnis, nie der Wunsch und Geschmack der Leute, bestimme den Inhalt! Etwas ganz anderes ist es natürlich, wenn unbewußt und ungewollt, weil wir doch auch von heute sind, der Geist unsrer Zeit unser Verständnis mit beeinflußt. Aber bewußt keine Unterschlagung, keine Abschwächung irgend einer Seite des Evangeliums, nämlich der frohen Botschaft von dem Vater und Herrn im Himmel und dem ewigen Reich und Leben, das uns armen, sündigen und schuldbefleckten Menschen Heil und Heimat geben soll. Darin nur ganz steifnackig bleiben! Wem diese Dinge nicht behagen, den locken wir auch nicht durch Abzüge herein. Er will immer mehr abhandeln und schließlich lacht er uns doch aus. Wir müssen uns ganz dringend davor warnen lassen, daß wir nicht um derer willen, die nicht zur Kirche kommen und um die wir werben mit aller Kraft, die treuen Kirchenglieder unbefriedigt lassen, die an uns schon manches zu tragen haben, aber wenigstens ein Recht auf religiös-sittliche Vollkost besitzen. Nur nicht dem modernen Menschen nachschmachten und ihn mit Opfern an Wahrheit oder an Wahrhaftigkeit herein nötigen, während die eigenen Leute oft recht stiefmütterlich behandelt werden! Es ist nicht fein, daß man den Kindern ihr Brot nehme und werfe es vor die Hunde. Mir ist die Fabel von dem Hunde auf dem Stege eine Warnung, der nach dem andern Stück Fleisch schnappte, und darüber das eine verlor, das er im Maule hatte — und das andere war bloß ein Illusion. Das gilt nur von der Verkündigung des Evangeliums in der Kirche, die immer unsre Hauptarbeit bleibt. Daß wir sonst alles tun sollen, was in unseren Kräften steht, um dem modernen Menschen in seiner Weise das Evangelium klar zu machen, also in Vorträgen und Diskussionsstunden, ist durch das Gesagte natürlich nicht ausgeschlossen. Vielleicht fallen ein paar Brosamen dann an den rechten Ort.

Mit der Warnung vor einer Verkürzung unsrer Botschaft aus Scheu und Verlangen zu gefallen, ist natürlich weder die Auswahl gewisser, vielleicht bisher vernachlässigter, Stücke noch eine

geeignetere Form der Darbietung ausgeschlossen.

Darüber wollen wir uns Rechenschaft geben, indem wir unsern obigen Darlegungen über das moderne Evangeliumsverständnis nachgehen und erörtern, was aus den einzelnen Punkten für unsre heutige Predigt folgt.

1. Die Kritik hat folgende Ergebnisse wohl zum allgemein anerkannten Besitz gemacht: a. Einmal die Auflösung der alten Theorie von der Verbalinspiration. Das bedeutet nun eine große Erschwerung der Predigt, insofern man nun nicht mehr jede Bibelstelle mit einem „Es steht geschrieben" als Gottes Wort der auslegenden Predigt zugrunde legen darf. Ein Beweis der Schwierigkeit ist der bekannte Umstand, daß viele, die mit der Lehre im allgemeinen gebrochen haben, doch mit der einzelnen Stelle nicht anders zu verfahren wissen, als wäre sie in der alten Auffassung inspiriert. Ist die „Schrift" aber eine Sammlung von Schriften, die eine aufsteigende Linie von Ausdrücken religiösen Lebens enthalten, dann muß man eine jede Stelle darauf hin ansehen, ob sie dem Geist des Evangeliums entspricht. Das ist etwas ganz anderes als die Auslegung secundum analogiam fidei im alten Sinne; dazu gehört eine eingehende Beschäftigung mit der Bibel, die den Geschmack für das Evangelium wecken und klären muß. Selbstverständlich können wir dann auch nicht mehr in der alten Weise mit der Bibel als dem Wort Gottes beweisen, sondern wir müssen darauf ausgehen, in die geistige Welt einzuführen, deren zeitgemäßer Ausdruck die Schrift ist. Die Frage heißt nicht: Was sagt uns diese Stelle? sondern: Was lebte in den Leuten, die zu ihrer Zeit ihr Inneres so ausdrückten? Diese Erwägung gibt zu der Frage: Thematische Predigt oder Homilie? den weitesten Hintergrund. Verbleibt die Aufgabe, die Gemeinde mit der Schrift bekannt zu machen, der Bibelstunde oder dem Bibelkranz, so ist die Predigt die persönliche Zuführung christlichen Geistes an der Hand eines Bibelwortes an eine so und so geartete Gemeinde. Die Bibel stellt uns eine klassische Zeit mit allen Idealen, Richtlinien, Kräften, Grundsätzen der Lebens- und Weltauffassung dar. Die eigentümliche Mischung von Freiheit und Abhängigkeit, die das Verhältnis einer gegenwärtigen Periode

zu der klassischen Zeit, auf welcher sie steht, zu bezeichnen pflegt, macht beides nötig, Text und freie Anwendung auf unsre Gegenwart. Leben und Welt im Licht der großen klassischen Grundgedanken auf- und anfassen zu lehren, ist schließlich der Sinn unsrer Predigt.

Auch die moderne Predigt im doppelten Sinn des Wortes verfährt nicht anders. Mag auch ein Unterschied in der Benutzung der Schrift sein zwischen Stöcker und Mehlhorn. Sie wissen alle, daß wir unsre Urkunden noch lange nicht erschöpft haben, sondern daß sie uns noch sehr viel zu sagen haben, wie ja gerade das Unerschöpfliche das Kennzeichen des Klassischen ist. Nur Kalthoff löst sich ganz von der Schrift los. Zwar gebraucht er einige Schriftgedanken und -Worte, aber er hat jeden Versuch, mit der Bibelzeit in einer Kontinuität zu bleiben, aufgegeben und sich auf moderne Naturphilosophie gestellt. Mögen die andern auch noch so sehr in dem Schriftgebrauch von einander abweichen, der Wunsch und der Glaube ist doch da, gegenwärtiges Organ für den Geist der Schrift zu sein.

b. Das zweite Ergebnis der Kritik ist die Unterscheidung von Theologie und Religion. Die Trennung ist unmöglich, denn auch die Befürworter dieser Trennung haben eine Theologie. Auch die Reinreligiösen sind Theologen. Aber sie wollen nicht eine bestimmte Theologie mit der Religion vereinerleien, um die Gaben und Kräfte der Religion bloß um den Preis abzugeben, daß man ihrer Erklärung, wie sie zustande gekommen und aufzufassen sind, zustimmt. Sie wissen, Theologie und Dogma, auch sehr vieles in der Schrift, ist Ausdruck, nicht Gegenstand des Glaubens. Wie kann man aber die Zustimmung zum herkömmlichen Ausdruck des Glaubens zur Bedingung für den Empfang der im Glauben ausgedrückten Güter und Hilfen machen! Sehen sich auch die über die Oberfläche hervorragenden Stengel, Blätter und Blüten häufig wenig ähnlich, die Wurzeln unter der Erde gleichen sich bedeutend mehr; und schließlich ist es dieselbe Lebenskraft des Frühlings, die alle Blumen auf der ganzen Wiese hervorgetrieben hat, so verschieden sie auch nach ihrem Samen und ihrem Platze sich oben gestalten mögen. Darum habe jeder seine Theologie, als hätte er sie nicht. Darum haben

wir heute auf der Kanzel uns vor einem doppelten zu hüten: Wir dürfen zuerst bewußt nichts von unsrer Theologie auf die Kanzel bringen, sondern müssen immer mehr daran arbeiten, unsere theologische Sprache in die homiletische, nämlich in die religiöse zurückzuübersetzen. Dazu hilft ein unermüdliches Studium der Schrift und der Geschichte, das uns gleiche oder ähnliche Religion in ganz verschiedenen Ausdrucksweisen erkennen lehrt und dadurch frei macht von schematischer Ausdrucksweise. Auch hier hilft die unermüdliche Arbeit des Uebersetzens zu einer immer freieren Verfügung über den Inhalt. Man trägt ja natürlich immer seine Theologie an sich, aber sie wird ein immer durchsichtigeres und entbehrlicheres Gewand für den Inhalt, die Gefühle und Strebungen, Ueberzeugungen und Gewißheiten des religiösen Lebens. Dann wird man sich auch vor der Polemik gegen fremde Theologie hüten. Nach dem Sturm der ersten Amtsjahre, wo man ohne Eifern gegen fremde Ueberzeugungen und Ansichten die eigenen nicht meint mit Liebe und Begeisterung betätigen zu können, lernt man immer mehr, Frieden und Kraft mit einfachen Worten vom Vater, dem Herrn und dem Reich zu pflanzen und zu pflegen. Man vergöttert immer weniger die Mittel und verabsolutiert immer weniger die Voraussetzungen, sondern überläßt es dem Nachdenken der Einzelnen, sich die Ermöglichung und Fassung jener Gaben in ihrer Weise zurechtzulegen.

c. Eine dritte Frucht der Kritik ist die Erkenntnis sagenhafter Bestandteile. Ist die Bibel, sind die überlieferten Anschauungen über die Ermöglichungen des Heiles Gegenstand des Glaubens, dann muß man sich wie Stöcker gegen die Auflösung der Schriftoffenbarung in Märchen wehren. Ist der Glaube die Zustimmung zur Erkenntnis der früheren Zeiten von den Voraussetzungen, also diese Zustimmung Bedingung für den Empfang der geistigen Güter, dann gilt es, alle Motive der Pietät und der Angst um das Heilige zu Hilfe zu rufen, um einem Zerfließen der Heilstatsachen in „bloße Ideen" zu steuern. Aber wenn wir mit der Kategorie „Ausdruck des gläubigen Besitzes der großen Gaben und Hilfen Gottes" arbeiten, dann verschlägt es nicht so viel, ob sich der Inhalt dieses Glaubens an den großen starken

heiligen und gnädigen Gott in einer Geschichte oder in einer Sage Ausdruck verschaffte. So bleibt die Geschichte vom Sündenfall Ausdruck für die verhängnisvolle Macht der Sünde, ob wir sie nun als eine, wenn auch noch so verkürzt überlieferte geschichtliche Begebenheit oder rein als Dichtung auffassen, die unter dem Bild eines einmaligen Vorganges darstellt, was immer und überall geschieht. Unsre historisch-kritische Erkenntnis setzt uns in den Stand, gleichsam regressiv den Weg von der Erzählung der Begebenheit zu den Eindrücken und Tendenzen zurückzugehen, den die Dichtung von den Ideen zu den konkreten Gestalten vorwärts gegangen ist. Oder anders ausgedrückt: die Kristalle der Erzählungen lösen wir auf in die elementaren Stoffe, die sich ihren Gesetzen folgend, zu jenen Gebilden verdichtet hatten. Mag man auf der „positiven" Seite sich auch Mühe geben, diese Niederschläge der Gedanken irgendwie als wirkliche Begebenheiten zu verteidigen, in der Praxis verfährt man mit jenen Gebilden genau so wie wir, indem man als religiös-sittliche Anwendung an die Geschichte heranträgt, was wir als ihren konstituierenden Keimgedanken erkannt haben. Nichts interessanter als Predigten aus verschiedenen Lagern über die Speisung der Fünftausend mit einander zu vergleichen. Findet hüben wie drüben die religiös-homiletische Persönlichkeit, was in dieser Geschichte erbaulich ist, sicher heraus, so schenkt uns diese unsre kritische Erkenntnis in andern Fällen vielleicht eine leichtere Hand und immer ein ruhiges Gewissen. Die Art, wie Mehlhorn die Vorstellungen von Teufel und Engel, wie Baumgarten die Ostergeschichte behandelt, ist darum so treffend und glücklich, weil sie dieselben religiösen Ueberzeugungen und Tendenzen herausholen, die im Bunde mit dem Wissen und Erkennen der damaligen Zeit diese Geschichten gebildet haben.

d. Ein viertes Moment ist die Beachtung des geschichtlichen Sinnes. Die moderne geschichtliche Theologie hat den geschichtlichen Sinn für die Distanzen und unsern Wahrheitssinn geschärft. Wir können auch in der Praxis nicht vergessen, daß die biblischen Gestalten eben damals gelebt haben und die biblischen Schriften damals geschrieben worden sind. Darum dürfen

wir die messianischen Weissagungen nicht messianische Weissagungen, darum dürfen wir den König David nicht mehr den lieben frommen Sänger nennen, darum müssen wir daran denken, daß die Bergpredigt damals gehalten und die Wiederkunftserwartung damals so gehegt worden ist. Wir haben alle zu viel geschichtlichen Sinn mitbekommen, um nicht die biblischen Aussagen und Gestalten, statt auf einer Fläche wie vordem, vielmehr in einer Entwicklungslinie zu sehen, und einer jeden ihrer Stelle gemäß ihren besonderen eigentlichen Sinn zuzusprechen. Zwar brauchen wir nicht alles auszukramen, was wir wissen; jedoch dürfen wir nicht handeln gegen das, was wir wissen. Was historisch falsch ist, mag liturgisch noch lange erlaubt sein, wird aber nie homiletisch richtig. Und legen wir etwa in der Weise der Allegorie ein statt aus, so müssen wir mindestens jeden Anschein des Gegenteils vermeiden.

2. Das sind einige Erschwerungen der gewöhnlichen Art zu predigen. Aber sie werden überwogen durch die positiven Hilfen, die uns die historisch-kritische Arbeit schenkt.

a. Nichts ist da mit der großen Gabe der religiösen Persönlichkeiten zu vergleichen, die uns die Kritik aus den Trümmern des inspirierten Wortes als überreichen Ersatz herausgeholt hat. Was ist der dogmatische gegen den menschlichen Jesus das Ebenbild Gottes, was ist Pauli Theologie gegen seine Person, was die Psalmstellen gegen die Psalmisten, was die messianischen Weissagungen gegen die Propheten, was manche Erzählungen gegen die Erzähler und was die Meinungen gegen die Geschichte! Wie quillt aus altem Gemäuer überall frisches persönliches Leben auf, wie erscheint hinter dem Wolkenschleier alter Dichtungen und Konstruktionen der eherne Gang Gottes in der Geschichte! Gott überall, aber vor allem in großen klassischen Gewalten und Gestalten! Und wer hier schöpfen und die gefüllten Becher weiter geben kann, läßt andre an den alten Mauern flicken, klagen und schelten. Wie frei, aber auch wie reich macht die Losung: „die Schrift als Ausdruck persönlichen Gotteslebens", und das Studium der Geschichte des A. T., das eine Erziehung Israels durch Gott darstellt, die unerschöpfliche Gaben und Hilfen reicht! In der Zeit des Burenkrieges habe ich oft gepredigt über Prophetenstellen,

die Gott von dem Staatsinteresse eines vermeintlich frommen Volkes loslösten; so kann man etwa auch die Missionsfreudigkeit und die neue Missionsweise des Allgemeinen ev.-prot. Missionsvereins einmal rechtfertigen durch die Analogie des Apostels Paulus, den seine neue Erkenntnis Jesu sofort in die Mission und zwar in eine neue Art Missionsgebiet hineingetrieben hat. So lassen sich innerhalb dieser unsrer klassischen Geschichte eine Fülle von Personen und Vorkommnissen auffinden, die für alle Zeiten eine typische Bedeutung haben. Und diese gewinnen sie dadurch, daß das religiöse Leben auch von bestimmten Regelmäßigkeiten, Gesetze genannt, durchzogen ist, die wir in der Wiederholung derselben Zusammenhänge entdecken können, mögen auch die Personen und die Geschehnisse selbst durch viele Jahrhunderte und große geistige Unterschiede von einander getrennt sein. Zu solchen Regelmäßigkeiten gehört z. B. das Verhältnis von Prophet und Priester; d. h., wenn irgend einmal in einem großen religiösen Entdecker neue Wahrheiten und Werte aufgetaucht sind aus der Tiefe des göttlichen Offenbarungslebens, welche alte gesetzlich-zeremonielle Gestaltungen der religiösen Gemeinschaft antasteten oder gar über den Haufen warfen, dann dauert es nicht lange, bis der alte Geist auch die neuen Gedanken überwuchert und an ihrer freien Entfaltung hindert. Wer diesen Prozeß innerhalb unsrer biblischen Geschichte und Urkunde genau studiert und erkannt, wer besonders die enge Verflechtung des Kreuzes Jesu mit diesem Prozeß verstanden hat, der weiß, was Offenbarung ist, der weiß, daß zu ihr neben anderm gerade diese Ueberwindung des ängstlich-pedantischen, auf Massenerziehung berechneten Gesetzesgeistes durch eine Entfaltung persönlicher Kraft gehört, die zwar nicht so bequem zu rubrizieren und zu handhaben, aber desto wirksamer und nachhaltiger ist. Oder wer einmal erkannt hat, wie jede Glaubensgemeinschaft dahin strebt, die Beobachtung der kultischen Ermöglichungen religiösen Lebens zum Objekt des religiösen Verhaltens selbst zu machen, um ihre Zukunft auf Kosten der religiösen Qualität der Gegenwart zu sichern, der wird sofort die Linie fertig im Kopfe haben, die Jesu Polemik gegen die Ueberschätzung des Kultischen mit der landläufigen Kirchenfrömmigkeit

verbindet. Diese religionspsychologischen Analogieen zwischen unsrer Gegenwart und unsrer klassischen Zeit sind die Fäden, die historisch-kritische Theologie und Praxis mit einander verbinden. An ihnen kann man sich vom Texte zum Thema, ebenso wie auch vom Thema zum Texte bewegen. Will man in eine gegenwärtige, der Verbesserung bedürftige Lage ein Wort Gottes hineinrufen, dann lege man sich einmal die Frage vor, ob innerhalb der Schrift nicht eine analoge Lage sich finden läßt, und was die Propheten und Apostel im Namen Gottes in sie gesagt haben. Man wird nicht immer, aber sehr oft etwas finden, wenn man nur über die nötige Bibelkenntnis verfügt; sind doch die Menschenschicksale auf der Erde in den noch so verschiedenen Jahrhunderten sich so sehr ähnlich, liegen doch die großen ethisch-religiösen Gegensätze, die damals als alte rechtmäßige und neue ungläubige Auffassung mit einander rangen, jetzt ebenso neben einander, wie wir die Erzeugnisse der verschiedenen geologischen Perioden neben einander auf der Erdoberfläche finden. Den Weg, den die religiöse Entwicklung von Psalm 1 über das Buch Hiob, den 73. Psalm, über Gethsemane hinaus bis Römer 8, 28 gegangen ist, werden wir einen jeden Menschen wiederholen lassen müssen.

b. Bietet die Behandlung der religionsgeschichtlichen Analogieen darum weniger Schwierigkeiten für die Predigt, weil wir, um unsre Gegenwart zum Verständnis von dem Gange der göttlichen Führung anzuleiten, im wesentlichen der Schrift nur die Form der Auffassung entnehmen, so ist die Sache bedeutend schwieriger, wenn es sich um inhaltlich bestimmte Aussagen über die Ideale und Kräfte unsres religiösen Lebens handelt, wie sie von geschichtlich fixierten Personen der Bibel entweder gelehrt oder selber dargestellt worden sind. Deutete man früher unbefangen sein Ideal in die Schriftworte hinein, um ihnen so Autorität und Nachdruck zu geben, so haben wir dieses Verfahren verstehen und als notwendig begreifen gelernt. Aber wie immer, haben wir Erkenntnis mit einem Verlust von Naivität und Kraft bezahlen müssen. Wir haben erkannt, daß eine jede Zeit entweder das, was sie braucht, aus dem Bilde von Jesus oder den Worten des N. T. herausholt oder gar in dieses Bild

einträgt. Wir können dem schwächenden Einfluß dieser alles relativierenden Erkenntnis nicht besser entgehen, als wenn wir aus dem Erkenntnisgesetz eine Verhaltungsregel machen und sagen: Also gut, dann machen wir es mit demselben Rechte wie die andern gerade so. Wir helfen uns, indem wir z. B. die asketisch-dualistischen Forderungen als unvermeidliche, unter den damaligen Verhältnissen allein richtige Folgerungen des christlichen Lebensideales begreifen und wiederum mit einem Analogieschlusse fragen: was würde derselbe Wille, der damals so sprach, heute unter diesen unsern Verhältnissen von uns fordern? Dieses Verfahren ist schwieriger, aber jedenfalls viel ehrlicher und erfolgreicher, als die gewöhnliche Art, sich mit den als absolut aufgefaßten Forderungen abzufinden, indem man sie stehen läßt, aber doch seinen Willen tut. Geht man dieser Praxis auf den Grund, dann findet man als tiefstes Motiv, wie bei den meisten Grundfragen, auf der Seite der Gegner das Bedürfnis, die Offenbarung Gottes in einer ganz konkreten Gestaltung der Vergangenheit zu finden. Diese macht dann jede Gegenwart zu ihrer Sklavin. So werden die großen Zeiten unsrer Geschichte, die Befreiung bringen wollten, zu einer Last. Darum brechen viele die Verbindung mit der Geschichte überhaupt ab, um ihre Autorität in einer sog. Vernunft zu finden, die selbst nichts anderes als das Ergebnis der Geschichte und ihre aktuelle Anwendung auf die Zeitumstände, aber auch ebenso fähig ist, zu einer Tyrannin zu werden, wie die absolute Tradition. Mag auch der Wechsel der sich auf den gleichen Namen berufenden Ideale Unruhe oder Spötteln hervorrufen, es ist auf jeden Fall echter und wahrer, bewußt jene Beziehung zwischen einer Seite der geschichtlichen Idealträger und den Aufgaben der Gegenwart herzustellen, als die Identität krampfhaft auf Kosten der Wahrhaftigkeit festzuhalten. Hier haben wir wieder in andern Ausdrücken denselben Gegensatz wie vorhin: wer nur in einer bestimmten Periode der Vergangenheit die Offenbarung sieht, bringt dem Wunsche nach der Uebereinstimmung mit ihr häufig das Opfer persönlicher ethischer Qualitäten, weil er das Göttliche immer noch irgendwie in den Dingen sieht, und wären es auch die geistigen Aeußerungen der höchsten Personen; auf der andern Seite hat man sich von einer jeden

solchen Einsperrung Gottes frei gemacht und glaubt ihm mit ehrlichem Irren sogar besser gerecht zu werden, als mit einer nicht ganz ungezwungenen korrekten Anpassung an das Alte. Die tiefste geistige Notlage vieler jungen und alten Christen und Theologen kann man in dem ethischen Konflikte zum Ausdruck bringen: Was entspricht mehr dem Willen Gottes: demütige Pietät gegen das Alte oder ehrliche Kühnheit im Gestalten eines Neuen? Wir glauben an das Recht, in der Kontinuität mit der grundlegenden Periode unsrer Religion unser Ideal unserm Bedürfnis und Sinn nach zu gestalten. Ist uns Christus, der „Geistgeber", anstelle des historisch streng fixierten Jesus getreten, dann können wir uns nur freuen, wenn die Ideale so abwechseln und sich so schnell folgen, wie es die Erinnerung auch den Jüngeren unter uns heutigen Theologen noch klar vor Augen führt. Ist uns zuerst als „das" christliche Lebensideal die Selbstverleugnung vor Augen gemalt worden, haben wir uns dann in den neunziger Jahren für Jesus, den Volksmann, und das soziale Ideal begeistert, so hängen heute nicht wenige unter uns dem Ideale der Selbstbehauptung und der Ausbildung eines ausgesprochenen, kraftvollen persönlichen Lebens an, wie es eine merkwürdige Mischung zwischen Christentum und Nietzsche uns geschenkt hat. Aber was tuts? Das ist der gegenwärtige Jahresring am Baume christlicher Lebensführung; andere Zeiten werden wieder einen neuen herum legen, wie er ihrem und dem Geiste Christi entspricht. Wir denken nicht an gestern und denken nicht an morgen, geschweige an ehegestern und übermorgen, sondern wir verkündigen als christliches Lebensziel für unser Geschlecht ein stählernes Christentum, anders als die Zeiten vorher und als viele unsrer Brüder, ein Lebensideal, in dem das „Sei dir selbst getreu" einen ebensolchen Platz einnimmt wie das ‚Verleugne dich selbst', in dem die Behauptung der ethischen Persönlichkeit den Rahmen für Demut und Liebe abgibt. Wir haben Sinn bekommen für die Eigenart und die Kraft einer Persönlichkeit, weil wir sahen, wie das übliche Christentum und die positivistische Bildungsphilisterei bloß demütige und sozialgesinnte Massenexemplare züchten wollte. Ob nun die Erkenntnis der Eigenart und der Kraft Jesu, wie

wir sie jetzt überall finden, auf die Gestaltung dieses Ideales eingewirkt oder ob dieses Ideal uns unbewußt die Augen geöffnet hat, um Jesus richtiger zu sehen — auf jeden Fall gehört eine Erkenntnis von Jesus, die in ihm nicht das Lämmlein, sondern den Löwen sieht, und eine Betonung eines männlicheren Ideales zusammen; und auch die Predigt darf in dieser Beziehung von ihrem Rechte hinter den theologischen und allgemeinen Erkenntnissen der Zeit langsam einherzugehen, keinen schädlichen Gebrauch machen.

c) Um noch ein Wort über die Kräfte und Güter unsres Glaubens zu sagen, so bedarf es wohl keiner großen Erörterung, daß das Bedürfnis der Zeit nicht mehr so einseitig die Vergebung der Sünden und die jenseitige Seligkeit aus dem Schatzhause Christi herausholen heißt, wie das die dogmatische Tradition, besonders aber noch die Predigtgewohnheit, des öftern gebietet. Eine genauere Erkenntnis der Schrift, besonders auch des Apostels Paulus, der heilsame Zwang der modernen Heiligungsbewegung und das Bedürfnis der Seelen hat neben ihr die ethische Umwandlung als Gabe und Aufgabe erkennen gelehrt. Je mehr sich in ihrer Folge das Ideal verfeinert und der Unterschied zwischen Soll und Haben herausstellt, um so mehr wird sich wieder das Sehnen nach Sündenvergebung geltend machen. Können wir auch in diesem Zusammenhang eine regelmäßige Wiederholung ahnen, so betonen wir nun einmal rücksichtslos und unbefangen das Glied, das gerade zu unsrer Zeit an der Reihe ist, mag der Gott, der allen Zeiten aus dem Seinen das Ihre gibt und nicht in eine alte Form seine Fülle einschränken läßt, später andern wieder anderes darreichen lassen.

Die Vertiefung unsres Innenlebens samt der Sensibilität und inneren Schwäche unsrer Zeit lassen es uns auch geraten sein, den Halt und den starken Freund in Gott zu betonen, der unser ganzes Leben in die Reihe bringen kann, wie das Baumgarten z. B. so gern tut.

d) Die Geschichte und die Predigt werden immer mit einander verbunden bleiben, solange es sich in der Predigt um Darreichung von persönlichen Lebenskräften handelt. Die genannten Dinge sind solche Kräfte, die uns Menschen dazu verhelfen sollen,

gegenüber der Macht der vergangenen Schuld, gegenüber der aus der Natur und der Umgebung aufsteigenden Gewalt der Versuchung und der in die Ferne schauenden Sorge um unser Leben und Gedeihen, uns selbst zu erhalten, Herren im eigenen Hause unsres Innern zu bleiben und alle Mächte, die uns von der sicheren Höhe eines klaren, selbstbewußten Lebens ins Gelebt- und Getriebenwerden hinabziehen wollen, zu bändigen und, wenn möglich zum stärkeren Aufbau unsres Innenlebens zu verwenden. Das ist, zumal dem modernen Menschen gegenüber, die Hauptaufgabe der Seelsorge und der Predigt, weil der besonders in der Gefahr steht, physisch geschwächt und ohne Konzentrationsfähigkeit wie er ist, sich den so breit und stark andrängenden Fluten des Lebens zu überlassen. Das haben am klarsten Peabody und Johannes Müller erkannt. Es ist aber kein Zufall, wenn gerade diese beiden, besonders der letztere, sich mit aller Macht an die Geschichte, vor allem an die Person Jesu halten. Denn wenn es auf Kräfte in der Religion ankommt, auf Kräfte persönlichen Lebens, dann werden wir auf die Geschichte gewiesen, die uns Personen und Gestalten zeigt, von denen wir schon unbewußt leben, die uns aber immer noch reicher machen, wenn wir uns bewußt in sie versenken. Wenn es auf Stimmungen in der Religion ankommt, dann gehe man in die Natur und in das Universum, wenn auf Wahrheiten, in die Vernunft, aber Kräfte wollen aus der Geschichte geholt sein. (Daß mit diesen drei Interessen hier nur andeutungsweise drei verschiedene Auffassungen und Methoden bezeichnet werden, daß sich alle drei immer suchen und mischen, soll nur angedeutet werden, da der Zusammenhang eine nähere Ausführung untersagt). Wir haben also in der Verkündigung die Aufgabe, die Personen, die entweder Quellpunkte oder erste Empfänger, klare Illustrationen oder klassische Zeugen dieser göttlichen Hilfen und Kräfte waren, dem Bedürfen und Suchen vor Augen zu stellen und an größeren Zusammenhängen zu zeigen, wie Gott sein Reich baut und seine Menschen erzieht. Also statt der geistreichen Parallele zwischen einer gegenwärtigen und einer biblischen Erscheinung die Durchführung einer begründenden Analogie, die in der gegenwärtigen Lage mutatis mutandis

die der klassischen biblischen Zeit wiedererkennt und für sie dieselbe Antwort oder dieselben Heilmittel in Anwendung bringt, die der Geist Gottes durch prophetische Männer in jene hinein hat sagen lassen. Wer so die Verbindung zwischen historischer Erkenntnis und der homiletischen Praxis ziehen kann, der hat den Schlüssel zur modernen Bibelpredigt. Wir wollen ganz und gar Bibelchristen sein, wir wollen uns weder auf Ideen noch auf Gottes Wort im überlieferten Verstande stellen: wir verlangen nach dem Geist unsrer großen klassischen Zeit, wir hungern nach geschichtlich gegebenen Kräften und Zielen, wir dürsten nach Wirklichkeit; und diese schenkt uns die geschichtlich verstandene Schrift. Unser Verhältnis zu ihr ist die eigentümliche Mischung von Abhängigkeit und Selbständigkeit, wie wir sie immer klassischen Werken gegenüber sehen. Statt eines Schwebens in der Luft ohne festen Grund unter den Füßen wollen wir den Anschluß an große Zeiten, die ihren klassischen Charakter in ihrer Unerschöpflichkeit kund getan haben; aber da es ihr Inhalt selber ist, der unser Bedürfnis anzieht, da sie uns immer noch zu mächtig sind, um uns loszulassen, bedarf es keiner gesetzlichen Regelung dieses Verhältnisses: denn das Bedürfnis bindet fester als das Gebot. Jedoch die Bindung durch die Kraft des Bedürfnisses erheischt unbedingt große Selbständigkeit, weil es nicht auf eine gewaltsame Beibehaltung der alten Weise, sondern auf den Gewinn neuer Ziele, Eindrücke und Kräfte aus dem alten Schatze ankommt. Und in dieser Beziehung dürfen wir ruhig auf die Unerschöpflichkeit und Unentbehrlichkeit dieser Schrift vertrauen, die für uns gerade in ihrem recht erkannten, geschichtlich menschlichen Charakter begründet liegt. Denn dieser macht sie uns zu einer Stimme Gottes für unsre und alle Gegenwart, weil wir in ihrer scheinbar zufälligen Kompliziertheit immer eine Fülle von Analogien zur Lösung der verwickelten Gegenwartsaufgaben finden. So z. B. ist es nicht unmöglich, daß sich in der nächsten Zeit folgender vielleicht innerlich begründete Gang der biblischen Theologie wiederholt: nachdem wir uns von dem dogmatischen Christusbild Pauli zu dem streng historisch sein sollenden der Synoptiker geflüchtet haben, hat sich dessen unzureichender Charakter für unsre Aufgaben heraus-

gestellt; sollte sich jetzt nicht eine Wendung im Sinne des johanneischen Christus anbahnen, der den geschichtlichen Jesus aufnimmt, aber ins Weite und Universale wendet? Daß dann auch wieder eine Zeit nach Paulus rufen wird, ist sicher; jedoch immer wird derselbe Schriftinhalt sich der neuen Zeit anders darstellen. Es will scheinen, als wenn die reflektierende, grübelnde, alles zersetzende Art oder die Stimmungssucht der modernen Leute für solche Dinge nicht zu haben wäre; jedoch vielleicht ist gerade die klare, selbstgewisse Sicherheit, die unreflektierte Kraft unsrer großen Helden und Zeugen, ebenso wie die Gewalt der geschichtlichen Wirklichkeit das Einzige, was aus dem zweifelnden Grübeln oder dem schwachen Stimmungswesen herausreißen und auf festen Boden stellen kann. Wir fangen es vielleicht oft ganz verkehrt an, wir haben wohl die Konsequenzen unsrer, um es kurz zu sagen, historisch-praktischen Stellung noch nicht erkannt, wenn wir disputieren und argumentieren, statt ganz einfach darzustellen und zu bezeugen. Wir werden niemals dialektisch überwundene Gegner zu den Füßen Christi niederzwingen, sondern immer nur das Bedürfnis nach Leben und Unmittelbarkeit zu dem Verständnis seiner selbst bringen und dann an die Quellen des Lebens leiten können. Der Qual der Reflexion und der eigenen Bemühung um ein notdürftig zusammenzuzimmerndes Leben sollten wir, wie das Johannes Müller tut, frisch und voll Vertrauen die starke und frohe Unmittelbarkeit des Herrn Jesus zeigen und es dem Bedürfnis und dem Suchen überlassen, ob und wie sie sich finden. Wir sollten bloß den Anschluß herzustellen wissen, daß das Leben das Bedürfnis und das Bedürfnis das Leben finde durch den heiligen Geist, dem wir alle immer noch zu wenig zutrauen, der aber stärker und klüger ist, als wir mit unsern Reflexionen und Argumenten. Haben wir also die abschließende Wahrheit in dem Leben, haben wir das Leben gefunden in der Geschichte mit ihren göttlichen Führungen und Lebenszentren, dann legt sich uns die Frage nahe, ob „die" Predigt der Gegenwart nicht die Geschichtspredigt sein soll, wie sie Sulze befürwortet hat. Den Grundgedanken halte ich für durchaus richtig; nur habe ich mehrere Bedenken. Mag auch ein feingebildetes Publikum die

Sprache der Personen und der Geschichte ohne lange Uebersetzung verstehen; aber wo haben wir ein so fein gebildetes Publikum in der Kirche? Und dann wird eine solche Geschichtspredigt, wie sie Sulze vor einigen Jahren in der „Christl. Welt" veröffentlicht hat, sofort überall das einstimmige Urteil erwecken: das ist ja ein Vortrag und keine Predigt. Abgesehen davon, daß es nur sehr wenigen gelingen wird, die Sache richtig und interessant darzustellen: wer in die Kirche kommt, will nicht nur Sachen, sei es Wahrheiten, sei es Aufklärungen, sei es Darstellungen, sondern er will Erbauung d. h. Stärkung seines persönlichen Glaubenslebens. Und dazu gehört etwas Persönliches. Man will wohl allgemein Zeugnis und erhebende Feier: beides kann man nicht haben, wenn man zu Hause sich etwas vornimmt und liest. Man will sich an einem erheben und stärken, der mehr hat als man selbst, und darum will man den Mann sehen und hören, weil nur durch diese geistigen Tätigkeiten das Imponderabile der persönlichen Ueberzeugung apperzipiert werden kann, während der Druck nur die Gedanken überliefert, ohne das, was die Gedankenäußerung zu einer wirklichen Predigt macht. Die Synthese dieser beiden erforderlichen Dinge ergibt sehr einfach als Aufgabe der Predigt das persönliche Zeugnis eines mit dem Gegenstande verwachsenen und dazu gebildeten Mannes über die großen Gestalten und die Taten Gottes in der Geschichte. In welcher Weise sich einer dem Ideale, nämlich dem Gleichgewicht des objektiven und des subjektiven Faktors, nähern will, hängt von seinen Gaben und Neigungen ab. Daß der vorgeschlagene Weg kein neuer, besonders auch nicht der einzig richtige ist, versteht sich von selbst. Aber wenn es sich empfiehlt, verschiedene Weisen der Darbringung des Glaubensinhaltes in der Theorie zu behandeln und in der Praxis zu versuchen, so darf der soeben dargestellte auch einen Platz beanspruchen. F. Naumann hat häufig, Bonhoff besonders in den Predigten über Jeremia einen solchen Weg eingeschlagen; daß sich bei den andern so selten etwas derartiges findet, weist darauf hin, daß die Praktische Theologie noch sehr viel auf einem Gebiete zu tun hat, das noch nicht bearbeitet worden ist, wie es sich gebührte, nämlich auf dem großen, noch ziemlich leeren Feld zwischen ihrem eigenen und dem streng

umhegten Raum, auf dem ihre vornehmen theoretischen Schwestern graben und säen. Es handelt sich mit einem Wort darum, Bibel, Kirchengeschichte und Dogmatik mehr für die Auffindung des Predigtstoffes zu erschließen. Hat uns die exegetische Wissenschaft in der Zeichnung alt- und neutestamentlicher Charakterbilder unvergleichliche Dienste geleistet, so steht uns noch die Freude bevor, die Schätze der Geschichte in ähnlicher Weise zugänglich gemacht zu bekommen. Wir würden dann nicht nur vielseitiger und interessanter werden können, sondern vor allem, worauf es uns in diesem ganzen Zusammenhang ankam, so viel überzeugende und gewinnende Wirklichkeit objektiver Art beibringen, als unsre Aufgabe überhaupt nur verträgt. Wenn wir von der Geschichtsschreibung etwas Kunst der Menschendarstellung lernen, wenn wir überhaupt von der Kunst die Fertigkeit profitieren, unsre Eindrücke von großen Dingen einfach und stark wiederzugeben, wie das Naumann kann, so wird der Fluch der Langeweile weichen, die vor dem Auge eines geistig regen modernen Menschen aufsteigt, wenn das Wort Predigt durch sein Bewußtsein geht. Freilich erfordert eine solche Weise zu predigen mehr Arbeit als die leichtgeschürzte Auslegung einer Bibelstelle von der gewöhnlichen Art; aber es würde sich auch zeigen, daß im allgemeinen die Zahl der Kirchenbesucher in einem gerechten Verhältnis steht zu der geistigen Gesamtarbeit und der besonderen Mühe, aus der eine Predigt geboren wird.

3. Das religionsgeschichtliche Moment unsrer neueren Theologie scheint eine rechte Erschwerung der Predigt zu bedeuten. Wer kann noch mit gutem Gewissen über die ersten Seiten der Schrift, wer über die Kindheitsgeschichte, wer über die Tatsachen der großen Feste predigen, ohne daß ihm entweder sein theologisches Gewissen das Konzept verdirbt oder die praktische Tendenz der Erbauung für ein paar Stunden jenes außer Kraft setzt!

Aber solche Bedenken gelten doch nur für eine Auffassung der Offenbarung und der Predigt, die wir um ihrer rein theoretischen Art willen längst überwunden haben sollten. Die Offenbarung und die Aufgabe der Predigt besteht nicht in der Mitteilung von Tatsachen empirischer Art, also aus dem Gebiet der

Geschichte und der Natur, die ebenso oder ähnlich in älteren Religionssystemen gefunden werden können, sondern in der Mitteilung des bestimmten Geistes, in dem in unsrer klassischen Urkunde diese Tatsachen aufgefaßt und dargestellt wurden. So lehrt die religionsgeschichtliche Arbeit die Eigenart unsres Glaubens immer mehr erfassen und in der Differenz zwischen der biblischen und der außerbiblischen Darstellung die Offenbarung erblicken. Sie zeigt innerhalb der biblischen Entwicklung den Rest, der nach Abzug der religionsgeschichtlichen Zuflüsse übrig bleibt, und der Rest ist das Ganze.

Ein wirkungsvolles, christlich-evangelisches Predigen ist aber nicht dauernd möglich ohne eine genaue Erkenntnis der eigentümlichen Kraft gerade unsres Glaubens. Hier treten sich ja die oben gezeichneten Unterschiede als Grundauffassungen gegenüber, die sich beide der Religionsgeschichte bedienen, die eine, die mit dem Worte „Christentum" im engeren Sinn, die andre, die mit dem Worte „Religion" bezeichnet wurde. Die ganze Haltung dieser Blätter widerspricht dem Bestreben um derer willen, die dem überlieferten Christentum abgeneigt, aber allgemeineren religiösen Tendenzen zugänglich sind, das spezifische und charakteristische Wesen des Christentums als einer nüchtern auf die Anregung des Willens und die Befriedigung des Gemütes gerichteten geistigen Macht aufzugeben, um sie durch eine allgemeinere Religion zu ersetzen. Um von dogmatischen Erörterungen ganz abzusehen, hat immer das Konkrete, Zusammengefaßte, Anschauliche praktische Wirkungskraft vor dem Allgemeinen und Verschwimmenden. Mögen wir solche die da draußen sind, anders zu gewinnen suchen; die Schar derer, die auf der christlich-kirchlichen Tradition stehen und sich weiterbilden lassen wollen, ist immer noch groß und wertvoll genug, um nicht das konkret geschichtliche Christentum einem angeblich wahreren und gerechteren Allgemeinen, das den Religionen zugrunde liegen soll, als Opfer hinzugeben. Unter den angeführten Predigern geht eigentlich nur Kalthoff aus dem Umkreis des eigentlich Christlichen in das allgemein Religiöse hinaus. Ist das seine Ueberzeugung und das Verlangen seiner Hörer, so ist nichts dagegen zu sagen; nur ist mit aller

Kraft davor zu warnen, daß man einer andern Durchschnitts-gemeinde so etwas als christlich vorsetzt.

Es ist klar, daß auch die Frage nach der Absolutheit des Christentums einem Prediger viele Beschwerden machen kann. Es ist nun nicht geraten, um religionswissenschaftlicher Bedenken willen auf die Kraft zu verzichten, die in dem fröhlichen Glauben beruht, daß uns Gott in Christus sein ganzes Herz aufgeschlossen und seinen Willen gesagt hat, und sich uns immer noch offenbart in der Weise, wie wir heute Christus schauen und verstehen. Wer zu gewissenhaft ist, um so naiv und fest Jesus als die Offenbarung Gottes zu verkündigen, wer ja die Rechte der Buddhisten und Neger nicht beeinträchtigen will, der rede doch nicht so allgemein; denn die übergroße Gerechtigkeit und Berücksichtigung aller andern schwächt, und das Allgemeine hat wenig Kraft. Und wenn man durch Studium und Reflexion die fröhliche Naivität dazu verloren hat, dann stelle man sie sich, — wie das ja überhaupt unsre Aufgabe ist, durch Reflexion wieder naiv zu werden, — dann stelle man sie sich wieder her durch den Gedanken: ich will in Gottes Namen predigen, als wenn es außer unsrer keine Offenbarung Gottes mehr gäbe; denn die Offenbarung Gottes in den Religionen oder in der Religion setzt voraus, daß jede Religion von ihrer Absolutheit überzeugt ist, wenn sie etwas auf sich hält und wirken will, weshalb ich es auch so machen muß. Wir haben ja nicht vom Standpunkt Gottes, sondern von unserm eigenen die Dinge zu betrachten und anzufassen.

Die ganze religionsgeschichtliche Betrachtung und Arbeit gehört nun, weil sie rein theoretisch ist, auch dann, wenn sie der Predigt den größten Nutzen bringt, nicht auf die Kanzel, sondern in die Studierstube. Sie ist nicht Stoff, sondern Regulativ für die Predigt. Nur ihre Ergebnisse, nicht ihre Wege und Methoden sollen praktisch fruchtbar werden, ohne daß man etwas von der Arbeit sehen zu lassen braucht. So gut es ist, wenn z. B. Mehlhorn die Engel- und Teufelslehre auf der Kanzel richtig stellt und religiös fruchtbar macht, die Geschichte der Teufelsvorstellung erscheint mir für die durchschnittliche Predigtaufgabe überflüssig. Wenn wir dagegen eifern, daß die Altgläubigen ihre

Theologie auf die Kanzel bringen, so wollen wir erst recht die unsrige davon fern halten. Damit soll natürlich ein gelegentlicher Seitenblick, wo Bedürfnis und Verständnis ist, nicht ausgeschlossen sein, aber die Belehrung über solche Zusammenhänge bleibe der Lektüre und dem Vortrag überlassen, die Predigt ziehe immer nur die praktischen Konsequenzen aus unsrer Theologie, die stets eine größere Erbaulichkeit und reinere Herausgestaltung des Echtreligiösen und Reinchristlichen bedeuten werden.

Das ist eine dankbare Aufgabe der Praktischen Theologie, immer mehr Freund und Feind bewußt erkennen zu lassen, was die moderne Theologie uns, ihren Anhängern für unsre Praxis, schon geschenkt hat, ohne daß wir es im einzelnen genau übersehen können. Wir wollen nie in den Fehler fallen, Theologie auf die Kanzel zu bringen, weil das für uns ein doppelter Fehler wäre; wir wollen immer mehr herausarbeiten und zur Geltung bringen, was jetzt schon unsre fröhlichste Ueberzeugung bildet, daß man als moderner Theologe nicht „auch", sondern gerade ganz besonders in der Praxis wirken kann, weil die moderne Theologie die Kräfte und die Güter herausgearbeitet hat, von denen wir leben müssen. Unsre Gegner reden immer davon, daß wir moderne Theologie auf die Kanzel bringen. Wenn das wahr wäre, wäre es grundverkehrt, weil wir dann noch nicht gründlich genug die Konsequenz unsrer Stellung gezogen hätten, die eine jede Theologie von der Kanzel ausschließt, aber eine rein erbauliche Bezeugung der Welt und Kraft Gottes in Jesus und seinen Aposteln verlangt. Gelingt uns diese Arbeit der Umsetzung theoretisch so gut, wie sie nach Ausweis der mitgeteilten Predigten praktisch gelungen ist, dann wird es seltener werden, daß viele in der Konferenz modern sind, die sich auf der Kanzel aus Ungeschick noch traditionell geben, — von denen zu geschweigen, die, weil sie noch kein gerader Weg vom Hörsaal auf die Kanzel führt, sachte über Nacht mit Praxis und Theorie sich auf das alte Geleise umrangieren und das gute Gewissen samt der Kraft verloren haben — trotz allem Renegatengepolter.

B. Der moderne Mensch und die Predigt.

Die Erkenntnis des modernen Menschen sollte für uns der zweite Brückenpfeiler sein, wenn wir nach der Aufgabe der modernen Predigt fragen.

1. Es ist ganz verkehrt, nun ohne weiteres die Aufgabe der Predigt in der Gegenwart nach einem Verständnis des modernen Menschen zu richten. Denn der für die moderne Art charakteristische realistische Blick sollte uns sagen, daß die Leute, die zu uns in die Kirche kommen, ebenso wenig moderne Menschen sind, wie die modernen Menschen geneigt sind, in die Kirche zu gehen. Mit Ausnahme der Schrift von Pfarrer Wolff in Aachen über die Frage „Wie predigen wir der Gemeinde der Gegenwart?"[1]) findet man oft in den unsre Fragen behandelnden Schriften diesen Fehler in der Auffassung der ganzen gegenwärtigen Lage. In dem Ueberschwang der Begeisterung, den Leuten mit denen man sich in so vielen kulturellen Angelegenheiten verbunden weiß, das Beste zu bieten, in einem gewissen Ueberdruß an dem Heer von braven kleinen Leuten und älteren Frauen, mit denen man als Pfarrer fast ausschließlich zu tun hat, möchte man gar gern eine Zuhörerschaft, die einen besser versteht, und die zur Ergänzung ihrer ganzen Seelenverfassung eine Religion gebrauchen kann, die aber von der gewöhnlichen sehr verschieden sein muß. Und dann beginnt man mit der Schicht zu liebäugeln, die ein dankbareres Publikum zu werden verspricht als das gemeine Kirchenvolk, dem man doch nicht sein Bestes sagen kann, und diese kleinen Leute über die Achsel anzusehen, weil sie doch noch in gar zu großer Rückständigkeit befangen sind. Aber man wird gar bald merken, wie schrecklich schwerfällig alles auf dem religiösen Gebiete vor sich geht. Zwar kommen die kleinen Leute, trotzdem ihnen der Pfarrer vieles zu tragen gibt, meistens noch mit rührender Treue; aber den Herren modernen Menschen fällt es eben gar nicht ein, weil auch die liberale Kirchenluft nicht sehr viele vertragen können.

Jedoch wir wollen falsche Verallgemeinerungen nach jeder Seite hin vermeiden und folgendes ruhig erwägen und beherzigen.

1) Gießen, Ricker 1904.

Auch unsere sogenannte Gemeinde, d. h. die Kirchenleute, sind von heute. Manche machen sich auch ihre Gedanken über Wunder und Bibel und denken anders als sie es dem Herrn Pfarrer zu zeigen pflegen. Wie meistens ist auch hier die Verallgemeinerung im Munde agitatorischer Geister, das Volk, die evangelische Christenheit, die Gemeinde sei noch „gläubig" oder sie sei im Grunde nur scheinbar noch mit dem alten Wesen verwachsen, ein Produkt des Wunsches, oder der Eifer nimmt partem pro toto. Die Leute sind eben hier so und dort sind sie anders. Und mitunter sind sie auch einmal wenig von der „Muckerei" und von einem Pfarrer erbaut, der es macht, wie man es vor fünfzig Jahren gemacht hat. Und dann wollen sehr viele — sagen wir ja nicht „die" Gemeinde! — freier gelehrt und geleitet werden. Der Pfarrer, der freierer Auffassung ist, gebe sich offen nach seiner Art, der Altgläubige trage sein Kreuz an einer solchen Gemeinde, ebenso wie es der „moderne" Pfarrer tun muß, der an eine altgläubige Gemeinde kommt. Nur bleibe jeder sich treu, nehme um der Leute willen nichts an und lege nichts ab, was ihn in seinem Gewissen bedrücken kann, weil es für ihn zum Inhalt des Glaubens gehört. Wer selbst freier steht, mag ruhig auch einmal darauf hoffen, daß ein im Vergleich zu seinen Kirchenleuten wirklich moderner Mensch den Kopf zur Kirche hereinstreckt, weil ihn ein Bedürfnis trieb oder ein Anlaß zwang. Der wird wegbleiben oder wiederkommen, je nachdem ihm die religiöse Kraft das Maß der mit ihrer Darbietung verbundenen unassimilierbaren Theologie erträglich machte oder nicht. So könnte man noch eine Reihe von Fällen und entsprechenden Vorsichtsmaßregeln anführen; aber diese ganze Erörterung wird überflüssig durch die Aufstellung folgender Grundsätze: Wer selbst in seinen Ueberzeugungen zur modernen Theologie sich rechnet, der gebe sich — nicht wie er ist, — sondern dieser Theologie entsprechend als einen Verkündiger großer hoher Güter und Kräfte. Je unmittelbarer und unbefangener er es tut, desto besser: um so mehr werden neben seinen theologischen Gesinnungsgenossen ihm auch die von den Altgläubigen anhangen, die sich am Prediger nähren aber nicht reiben wollen: um so mehr wird er unter den modernen Leuten die anziehen, die vernünftig

genug sind, den Wein nicht nach dem Glase, sondern nach dem Werte zu beurteilen. Und die andern muß man eben laufen lassen. Wir haben ohne Verleugnung unsres besseren Selbst, und damit aller Kraft, kein Mittel, um alle zu befriedigen. Das haben unsre Alten nicht gekonnt; dann wird man es auch von uns modernen Theologen nicht als Rechtsgrund unsres Daseins in der Kirche verlangen. Wir dienen eben den Leuten, die sich von uns dienen lassen wollen. Die andern müssen, solange einer von uns amtiert, überwintern, ebenso wie unsre Gesinnungsgenossen in der Gemeinde auch manchmal überwintern müssen. Und das andre ist dies: Ist etwas gut und richtig an dem modernen Geiste, dann werden wir es annehmen müssen, oder es wird sich selbst unsrer bemächtigen, ohne daß man es weiß. Kommen wir dann dem modernen Menschen näher, gut; aber nachlaufen wollen wir ihm nicht, weil sowohl er wie unsre Sache das am wenigsten vertragen kann.

2. Wir erinnern uns jetzt dessen, was oben über den modernen Menschen gesagt, was an allgemein zu beobachtenden Zügen zusammengestellt wurde. Wir sprachen von der Nervosität, die eine Konzentration des geistigen Lebens, besonders aber das Hören erschwert. Wir wollen uns vor allem hüten, ihr durch eine aufgeregte, allzu impressionistische, durch Frage- und Ausrufungszeichen samt Gedankenstrichen zerrissene Diktion entgegenzukommen; vielmehr gerade durch eine ruhige klare zusammenhängende Art, von unserm Besten zu zeugen, wollen wir den Leuten mitten in der Hetze des Lebens Ruhepunkte und Feierstunden gewähren. Aber bedenken wir wohl, wie jede andere Art der Mitteilung gegenwärtig lebendiger geworden ist und alle Geisteskräfte in Anspruch nimmt! Die langweilige, abstrakte, umständliche Art der Predigt ist schuld, daß im allgemeinen das Wort Predigt überhaupt die Vorstellung an fromme Uebungen im Stillesitzen erweckt. Brauchen wir auch nicht den Leuten in der Weise der von Baumgarten überschätzten Evangelisation auf die Nerven zu wirken, etwas mehr Farbe und Leben, ein paar richtige Anschauungen, ein paar Tropfen poetischen Könnens tun uns allen mit einander gut; denn wir sind alle für die meisten unsrer Zeit-

genossen herzlich langweilig.

Dafür können wir nun nichts, aber für die Länge können wir etwas. Wir wissen alle, daß eine Rede dreimal so kurz ist, wenn man sie hält, als wenn man sie hört; aber wir bedenken zu wenig, daß sie dreimal so lang ist, wenn man sie hört, als wenn man sie hält. Besonders der moderne Nervenmensch hält keine über eine halbe Stunde dauernde Konzentration aus. Dieselbe Nervenschwäche soll uns dazu bestimmen, statt ihn durch Stimmungsproduktion noch mehr zu ruinieren, ihm feste gute Willenskost zu geben, damit sich an großen Gestalten voll Kraft und Feuer das letzte Fünklein von Energie wieder entzünde, das in ihm ist. Dabei müssen wir freilich darüber nachdenken, wie wir es verhüten, daß er durch den Anblick solcher Stärke nicht doppelt elend wird. Die Kunst, einem das Wollenkönnen beizubringen, wird wohl vor allem in der Erweckung des Glaubens an die Möglichkeit neuer Kraft durch das freundlich bestimmte, unreflektierte Zeugnis eines Verkündigers bestehen, der selbst durch Glauben wieder stark geworden ist. Zwar ist es wirksamer, durch unser starkes Zeugnis und das Ausströmen unsrer Persönlichkeit lieber die Schwachheit stark zu machen, statt über Schwachheit und Kraft breit zu schwatzen, lieben wir es doch immer, über Wirkungen zu reden statt Wirkungen auszuüben; aber doch könnten großstädtische Prediger mit entsprechendem Publikum öfter einmal wie es Mehlhorn in einer Predigt getan hat, auf diese Sache kommen, also die Ursache der Willensschwäche, ihre nicht direkte, aber mittelbare Bekämpfung durch Glauben, Selbstzucht, Vermeidung der Ursachen, Regelung des leiblich-geistigen Lebens besprechen. Das gäbe ein spezielles Thema in einem allgemeinen Rahmen; diese Synthese der rationalistischen und der üblichen orthodox-pietistischen Predigtweise (siehe Drews, Die Predigt im 19. Jahrhundert) würde unsre Kanzeln wieder zu Stätten machen, wo das Gleichmäßige und Ewige einen „zeitgemäßen" Ausdruck findet, und würde sicher viele Leute anziehen, weil sie uns zu interessanteren Predigten verhilft, als es die durchschnittliche exegetische oder dogmatisch-ethische Predigt ist. Es sind mehr Leute da, die einmal etwas tüchtiges hören wollen als wir glauben; nur muß

der Gegenstand sie anziehen; alle äußeren Motive, Sitte, Rücksicht auf den Pfarrer, auf die Kinder, die Vorgesetzten halten doch nicht Stich und machen die Menschen zu Heuchlern.

Der im Charakterbild „des“ modernen Menschen aufgezeigte Realismus ist ein Zug, der unbedingte Berücksichtigung von allen Seiten verdient, weil sich in ihm der Sinn für die Wahrheit und Wirklichkeit ausspricht der auch christlich ist. Mögen wir Christen auch die Voraussetzungen eines christlichen Lebens mehr kennen und pflegen, so ist doch in mancher Beziehung auch noch heute der Samariter besser als Priester und Levit. Und zu diesen Vorzügen gehört der freilich oft bis zum Selbstzerfleischen und Zynismus entwickelte starke Sinn vieler unsrer Zeitgenossen für das Wirkliche. Wir müssen uns einmal im Verkehr mit solchen Leuten davon überzeugen, wie unsre ganze Art sich in solch einem scharfen und nüchtern auf die Realitäten gerichteten Geiste spiegelt; dann würden wir etwas anders urteilen über die Gefühle der Menschen beim Gedanken an Kirche und Predigt. Wie gern machen wir es aus theologischer Voreingenommenheit oder aus rhetorischer Gefallsucht wie Stöcker und Keller, daß wir nämlich in großen absoluten Gegensätzen: Gläubig-Ungläubig, Bekehrt-Unbekehrt, von den Leuten reden! Aber der Blick für die Wirklichkeit zeigt stetige Uebergänge und Schattierungen; infolge dessen wird an Vertrauen zu unsrer Einsicht oder Ehrlichkeit verloren, was an rednerischer Kraft gewonnen wird. Wir schwelgen gern in klingenden Unmöglichkeiten und effektvollen Uebertreibungen. Unsre Gefühlsmacherei und unser Phrasenwesen stößt die Leute ab, die mit Zahlen und Naturkräften zu rechnen haben. Wir haben uns bestimmte Wörter und Schemata bei der Beschreibung seelischer Zustände angewöhnt und sind zu eilig, um sie immer neu nach der Wirklichkeit zu verbessern; wir haben keine Zeit, uns liebe- und verständnisvoll, wie das z. B. Oettli Baumgarten, Peabody und andere tun, in das Fühlen der heutigen Menschen zu versenken, um ihnen zu zeigen: Känntet ihr mich so genau, wie ich euch, dann kämen wir weiter! So gilt es, Menschen, Welt und Leben immer schärfer zu erfassen und richtiger darzustellen, damit man an unsrer Behandlung dessen,

was man sieht, Vertrauen gewinne zu unsrer Bezeugung der Dinge, die man nicht sieht. Immer die Tatsachen reden lassen und möglichst hinter ihrer Wucht zurücktreten! Die feinsten und geistvollsten auch die entrüstetsten Deklamationen über die Sünde sind schwach im Verhältnis zur nüchternen, realistischen Darstellung ihres Fluches und Verderbens. Daß wir immer unsre Sprache nachsehen müssen, um uns nicht in Lieblingsausdrücke festzufahren, daß wir immer freier von allem heiligen Schall, der Sprache Kanaans, Nicäas, Ritschls, Cremers und Kählers werden müssen, um mit immer persönlicherem und treffenderem Ausdruck die Dinge zu fassen, versteht sich von selbst. Was der Geist der Zeit zur Kirche sagt, ist: Werde wahr! Auch das Wort „praktisch" mögen wir uns auf unsre Schreibmappe schreiben lassen. Statt immer über die Voraussetzungen des christlichen Lebens zu streiten, statt immer breit über die Wege zu verhandeln, wecke und pflege man das Leben selbst im Sinne des Seelenfriedens und der reinen Liebe. Wie gering sind die Unterschiede der oben aufgeführten Theologen, wenn sie praktisch werden, so gering, wie sie groß sind, wenn sie den Glauben behandeln. Die als ein Zeichen höherer und feinerer Seelenkultur zu beurteilende Abneigung vieler Gegenwartsmenschen gegen jeden Versuch aufdringlicher Beeinflussung ist zu schonen. Niemand suche etwas durch Stürmen und Drängen zu erreichen. Das liebt man nicht und man hat Recht. Der Prediger lasse die Sachen zu Wort kommen und lasse sie wirken, was sie in dieser Lage an diesen Menschen wirken können. Alles Drängen rächt sich durch den Widerspruch der sensiblen Selbständigkeit, alles Ueberstürzen durch den unvermeidlichen Rückschlag. Wie unausstehlich dem durchaus natürlichen Sinn die Unart ist, das Heilige von dem Profanen durch eine Umlautung sämtlicher Vokale und durch hohles Pathos abzuheben, hätte schon oben bei dem Realismus erwähnt werden können.

3. Wenn wir uns nun fragen, welchen Einfluß der Inhalt des modernen Bewußtseins auf unsre Predigt haben soll, so wollen wir den einzelnen Momenten nachgehen, wie sie oben als Bestandteile der beiden Reaktionsbewegungen geschildert worden sind. Wiederum ist auf das entschiedenste zu betonen, daß

eine inhaltliche Beeinflussung der Verkündigung ausgeschlossen sein muß. Um der modernen Leute willen etwa in der Weise Kalthoffs zu predigen, ist für jeden ausgeschlossen, der nicht mit Bewußtsein auf diesem Standpunkt steht. Höchstens handelt es sich um die Auswahl und die Darstellung der durch unsern Glauben dargebotenen Gedanken. Wir predigen nicht dies und das, weil es dem modernen Menschen so gefällt, sondern höchstens so oder so, weil er es so besser versteht und weil ihn das interessiert.

a) Es handelt sich zunächst um die moderne Natur- und Welterkenntnis im kritischen Verstande. Wie soll man sich denn dazu verhalten auf der Kanzel? Da liegt die Auskunft nicht sehr weit: Man soll nicht dafür und nicht dagegen predigen, aber man soll nicht dagegen handeln. Also weder die Naturgesetze noch die Wunder soll man retten und preisen, weil beides nicht auf die Kanzel gehört. Steht man auf dem Boden der modernen naturgesetzlichen Erkenntnis, dann rede man entsprechend, steht man nicht darauf, dann rede und sündige man nicht dagegen. Es ist ja nicht nötig, daß man die Leute vor den Kopf stößt, ehe man ihnen das Lebensbrot zum Munde führt. Und die Leute denken in dieser Beziehung vielleicht viel moderner, als sie es vor dem Herrn Pfarrer merken lassen. Wen aber sein Gewissen drängt, alte Physik mit dem Evangelium zu verquicken und zu verwechseln, der ärgert die Suchenden unter den Gebildeten immer nur weiter hinaus aus der Kirche. Es ist nicht ganz überflüssig, vor jeder Art von Auseinandersetzung mit andern Gesamtanschauungen zu warnen, denn die Leute, die da sind, behalten doch davon meist kaum den „-ismus". Aber es ist so billiges Füllsel, sich gegen alle die bösen -ismen zu entrüsten, anstatt besonnen und gesammelt Lebenskraft an den Mann zu bringen in klarem und wahrem Zeugnis von Selbsterlebtem. Solche Fragen gehören in die Broschüren der Apologetischen Handbibliothek, in den Diskussionsabend, in den Vortrag. Wir wollen uns durch die paar Gebildeten, die einmal in eine Kirche hineinschneien und da keine Antwort auf die großen Fragen finden, nicht zu einer Verwechslung von Vortrag und Predigt verleiten lassen. Diesen

Herrschaften gebührt, wenn sie sich beklagen, eine klare Antwort. Denn sie können nicht verlangen, daß man die gewöhnliche Sonntagspredigt auf die Leute einrichtet, die nicht kommen. Hat man aber solche Leute an den großen Festtagen, die fast sämtlich Fragen aus dem Umkreis der Natur- und Geschichtswissenschaften nahelegen, dann möge man ruhig und nebenbei offen seine Ueberzeugung sagen. Eine Gemeinde, die zu der religiös-sittlichen Person ihres Pfarrers Vertrauen hat, erträgt viel, und sind manche auch andrer Meinung, die meisten sind ihm dankbar oder haben wenigstens Achtung vor seiner Wahrhaftigkeit. Hat sich um einen Prediger wie Baumgarten, Peabody oder Kalthoff eine Personalgemeinde von modernen Leuten geschart, dann wird man den Prediger unter anderen Gesichtspunkten zu beurteilen haben, als den, der als einziger in einer gemischten Gemeinde steht. Umfassende und rücksichtslose Aussprache — beides kann, je nachdem, Pflicht oder Sünde sein. Die Wirklichkeit erfordert eine Individualisierung, wie sie meist weder der Theorie noch dem Regiment paßt, weil für sie die Verallgemeinerung der nächsten und liebsten Eindrücke die bequemste oder die unvermeidliche Methode ist. So muß entschieden davor gewarnt werden, in der Predigtweise von Dörries und Weingart die moderne Arbeiter- und Dorfpredigt zu sehen. Beide müssen es wissen, wieweit ihre Weise ihrer Gemeinde entspricht; wer in ähnlichen Verhältnissen wirkt, mag auch öfter einmal so predigen; öfter, denn es ist auch wohl nur Zufall, daß sämtliche Predigten Weingarts denselben Charakter haben. Im allgemeinen muß darauf bestanden werden, daß solche Erörterungen theologischer und apologetischer Art ebenso wenig auf die Kanzel gehören, wie wir den Altgläubigen die Darbietung ihrer Theologie gestatten. Dafür müssen besondere Gelegenheiten geschaffen werden. Und wenn dann aufmerksame Leute in unsern Predigten nichts hören von dem, was wir in dem Vortrag gesagt haben, dann werden wir sie leicht darüber belehren können, daß die Predigt andre Aufgaben hat und daß unsre Wahrhaftigkeit gewahrt ist, wenn wir nur nichts Entgegengesetztes im Vergleich mit dem Vortrag sagen. Anderes, aber nichts Entgegengesetztes; das werden wohlmeinende und ver-

ständige Leute begreifen, und von den andern müssen wir uns eben „doppelzüngig“ schelten lassen.

b) Auch den praktischen Verirrungen der Zeit gegenüber ist die beste Weise die, daß man die entgegengesetzte Seite am Evangelium herauskehrt, anstatt zu schildern und zu schelten, was verkehrt ist. Wir müssen uns gewöhnen, unsre Kraft immer mehr in dem einfachen, unmittelbaren Zeugnis von den großen heilkräftigen Gütern und Kräften zu suchen, nicht in unsern Reflexionen und Argumentationen. Glauben heißt auch, der Macht der Wahrheit über die Menschen vertrauen.

4. Wie sollen wir es halten mit den andern modernen Leuten, die vermöge ihrer tieferen Seelenart wieder ein Verständnis für religiöse Dinge gewonnen haben? Nur nicht an sie allein denken! Denn was heute bei ihnen Mode ist, kann morgen schon wieder überwunden sein; ist es doch zum Teil ein sehr unruhiges, naschhaftes, fahriges Geschlecht. Aber natürlich gibt es auch andere darunter, die ein wirkliches Verlangen nach guter, starker Speise haben. Denen biete man sie, nachdem man sich von dem Verlangen überzeugt hat, wo immer man mit ihnen zu tun hat, einfach und treu, ohne Polemik und Anspielungen, ohne geistreichelndes Anpassen an ihren Geschmack, allein geleitet von dem stolzen Bewußtsein: Ich habe und gebe euch, was ihr sucht! Von da aus fällt ein Licht auf die besondere Aufgabe der so sehr vernachlässigten Kasualrede, die die weit in das Feindesland vorgeschobene Avantgarde unsrer geistlichen Armee ist. Wer an den großen Stationen des Lebens in gebildeten Häusern oder auf dem Kirchhof unaufdringlich leise Töne anschlägt, die dem Sehnen entgegenkommen, statt in seinem gewohnten Kirchenstil eine Viertelstunde zu salbadern und die Leute zu langweilen, der ist ein Meister. Aber immer fest und klar den ethisch-religiösen Charakter unsres Evangeliums behaupten, niemals Religion um den Preis der Ethik verkaufen! Nur nicht die ästhetisierende Décadencestimmung mit Schönheit und Mystik füttern, um rückgratslose Weichtiere in Stimmungen schwelgen zu lassen! Das Aesthetische und die Stimmungsarbeit wuchere nie zu einem selbständigen Faktor empor, sondern begnüge sich stets mit der Stellung der

Anknüpfung und des Ornamentes. Aus aller Mystik trete klar und scharf heraus, daß es sich um den Gewinn einer Seele, eines starken und für andere Interessen selbstlos aufgeschlossenen Charakters handelt. Unsre Poeten, Frenssen und Naumann, haben wir da häufig an der Grenze getroffen: so sehr wir uns über die großartige Verbreitung ihrer Predigten und Andachten freuen, sie sind wohl mehr unter dem ästhetisch-literarischen Gesichtspunkt gelesen und genossen worden, als uns recht ist. Neben dieser müden oder genußsüchtigen Stimmungssucht gilt es auch, den kulturmüden, erschlaffenden Geist Asiens zu bekämpfen, heiße er nun Schopenhauer oder Tolstoi; nur soll man ihm, wie immer, weniger durch Donnern und Argumente, als mit dem frohen und starken Zeugnis der Kraft und des Glaubens entgegentreten. Aber hier lauert ein Feind, den die meisten noch nicht ahnen. Die Thode'sche Sehnsucht nach neuem Glauben und neuer Liebe samt der Erlösung wird sich noch aus der Sphäre der interessanten Stimmung herauszuentwickeln haben, ehe sie für unsre Aufgabe in Betracht kommen kann.

Alles in allem: modernes Evangelium und moderner Mensch geben mancherlei Anregung zu moderner Predigt. Aber Predigt bleibt Predigt, das ist: erbauliche Selbstverständigung der Gemeinde über ihr Glauben, Lieben und Hoffen. Im Gegensatz zu O. Baumgarten glaube ich, daß die evangelistische Art immer mehr auszuschließen ist, je mehr die neue Zeit uns auch im Dorf nur Interessierte in die Kirche bringt. In dem Maße, als die Quantität abnimmt, nimmt die Qualität zu.

Was sagen Evangelium und moderne Zeit über die Aufgabe der Predigt?

Bring ohne Phrasen, kurz, kraftvoll, anschaulich, klar, persönliches Leben in geschichtlichen Gestalten, im eigenen Zeugnis zum Gewinn von Frieden und Kraft, in einer den besonderen Verhältnissen deiner Gemeinde angepaßten Weise dar!

Wollen wir analysieren, dann sagen wir: das moderne Evangelium bietet die Norm, das moderne Bewußtsein die Form, ja nicht umgekehrt; denn es gibt keine von dem Evangelium gebotene Form, noch gibt das moderne Bewußtsein die Norm. Die

Form, also die Rücksicht auf die modernen Verhältnisse im Außen- und Innenleben, ist allgemein verpflichtend; Streit herrscht über die Norm. Wenn unsre Uebersicht zeigt, daß die modern gerichtete Theologie am liebsten dem modernen Menschen in seine Interessen hineinpredigt, so ist das klar zu begründen; denn sie hat Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein, und vor allem, sie sieht in ihm nicht einen böswilligen Abtrünnigen, sondern liebt ihn als die heutige Ausgabe des Gottesgedankens „Mensch". Der Wetteifer, ihn zu gewinnen, begeistre die verschieden redenden Brüder im Glauben: Er ist es wert, denn auch er ist nach und zu Gottes Bild geschaffen.



Die Tauflehre in der modernen positiven, lutherischen Dogmatik.

Von

Lic. Otto Scheel.

1.

Trotz der Festigkeit, mit der die altlutherische Tauflehre in ihrem systematischen Bau einander widerstrebende Elemente zusammengehalten hat, stellt sie sich doch als eine Lehrform dar, die unausgeglichene Widersprüche und Gegensätze in sich birgt. Sie hat in dieser Form nur einmal existiert, eben zur Zeit der Herrschaft der Orthodoxie. Die gegenwärtig sich positiv nennende Theologie, die das Erbe der Vergangenheit gegenüber den Angriffen des modernen, von dem nichtchristlichen oder unterchristlichen Zeitgeist sich bestimmen lassenden „Rationalismus" verteidigen will, orientiert sich wohl weithin an den Darbietungen der alten Dogmatiker, erkennt aber doch mehr oder weniger die Notwendigkeit einer Kritik, respektive einer Neubildung der Lehre von der Taufe an, z. T. unter Berufung auf Luther und die Schrift. Nicht dadurch zeichnet sich, soweit die spezielle Frage nach dem Recht eines Sakraments der Taufe, besonders der Kindertaufe behandelt wird, die gegenwärtige Situation aus, daß wirklich neue Fragestellungen aufgetaucht wären, die Lehre von der Taufe also auf prinzipiell andere Bahnen geleitet wäre, sondern dadurch, daß man ein stärkeres Gefühl für das Problematische einer dogmatischen Rechtfertigung des Sakraments der Kindertaufe, überhaupt des Sakramentsbegriffs auf dem Boden des evangelischen Christentums besitzt und vermittels einer strafferen Durchführung bestimmter, schon in der altprotestantischen Tauflehre nachweisbarer Gedanken des Problems Herr zu werden sich bemüht. Das hat denn

freilich zur Folge, daß die gegenwärtige positive Theologie [1]) stärkere Richtungsdifferenzen aufweist, als die altprotestantische Theologie. Denn wenn hier bei den verschiedenen Dogmatikern dieselben Gegensätze in derselben Gruppierung auftreten, so hat die moderne Situation wie überhaupt die Umgestaltung der allgemeinen wissenschaftlichen Haltung, der niemand trotz aller Repristination sich zu entziehen vermag, es mit sich gebracht, daß die Klammern der alten Orthodoxie gelockert wurden, die Gegensätze deutlicher sich entfalten und also Richtungsunterschiede begründet werden konnten, die zur Zeit der Herrschaft der Orthodoxie nicht möglich waren. Dies berechtigt aber noch nicht zu der Annahme eines völligen Auseinandergehens der einzelnen erkennbaren Richtungen. Eine solche Annahme würde weder der Stimmung gerecht, die die Vertreter der verschiedenen Anschauungen doch trotz der von ihnen selbst erkannten Differenzen zusammenhält [2]), noch wäre sie sachlich ausreichend begründet; denn im Festhalten am Sakramentsbegriff ist das Einheitsmoment gegeben.

Von dem lutherischen Konsensus entfernt sich am weitesten die Gruppe, welche am kräftigsten die Besonderheit des sakramentalen Charakters der Taufhandlung geltend macht und eine Tendenz fortführt und konsequent entwickelt, die in der altlutherischen Orthodoxie angedeutet ist, die sich aber unter dem Druck der generellen Sakramentstheorie nicht hat entfalten können. Wenn vornehmlich Hutter der Konsequenz der Sakramentsidee nachgegeben hat, ohne jedoch wirklich als Vorläufer der sogenannten theosophischen Sakramentslehre, mit der wir es hier zu tun haben, gelten zu dürfen, so findet man doch hier den Anknüpfungspunkt und verarbeitet nun die spezifisch sakramentalen Gedanken Hutters selbständig und original unter dem Programm der Weiterbildung der lutherischen Sakramentslehre. Von denjenigen, die

1) Ich bediene mich der Kürze halber dieses mir nicht ganz sympathischen Ausdrucks, dessen Anspruch in Frage gestellt werden kann, der auch nicht als logisch zu gelten braucht. Auch der Liberalismus kann positiv sein. Eine eingehende Auseinandersetzung muß der späteren Darstellung der Gesamterscheinung der positiven Theologie vorbehalten bleiben.

2) Vgl. Saul, Ist die Kindertaufe die Wiedergeburt? Dresden 1905 S. 31.

nur die alte Theorie repristinieren, wendet man sich ab im Bewußtsein, etwas Höheres zu vertreten und eine freiere Stellung zu besitzen. Der Norweger Krogh-Tonning hat diesem Bewußtsein in seinem Buch Ord og Sakrament besonders deutlich Ausdruck gegeben[1]). Er ist es auch gewesen, der dieser neulutherischen Sakramentstheorie meines Wissens die präziseste Formulierung gegeben hat. Unter den deutschen Theologen ist vornehmlich Hory zu nennen[2]). Eine eigenartige Uebergangsstellung nehmen Theologen der Grundtvigschen Schule ein, die dem Verhältnis von Wort und Sakrament, dem Begriff und den Mitteln der Wiedergeburt eingehende Erörterungen gewidmet haben. Besonders hat der Philosoph G. W. Lyng in seinem Buch: Grundtvigianismen og Skrifttheologien sich mit diesen Fragen beschäftigt.

Lyng spitzt das Problem auf die Frage der Sünde und Wiedergeburt zu. Während die „Schrifttheologen" von der Voraussetzung ausgehen, daß das Ebenbild Gottes durch die Sünde völlig verloren sei, lehre der Grundtvigianismus nicht den völligen Verlust; und während die Schrifttheologen eine Wiedergeburt kennen, die mehrfach sich vollziehe und kraft verschiedener Mittel, nämlich kraft der Taufe, des Wortes, der Predigt „und vielleicht noch anderer Mittel", sei der Grundtvigianismus der Ueberzeugung, daß die Wiedergeburt nur einmal vollzogen werde, und zwar vermittels der Taufe als des einzigen Mittels der Wiedergeburt. Die eigentlich wiedergebärende Kraft kommt hier dem Worte Gottes im spezifischen Sinn zu, nämlich dem Sakramentswort, dem Wort der Entsagung, des Glaubens und der Taufe[3]). Gut und Böse sind nicht bloß etwas Subjektives, sondern zugleich

1) Dette gjælder ogsaa om Philippi, hvis dogmatiske Arbejde ikke saa meget gaar ud paa at bygge paa den af Fædrene lagte Grundvold, som paa at fornye det 17de Aarhundredes lutherske Scholastik, stöttet ved den senere Videnskabs Midler. Krogh-Tonning a. a. O. S. 35.

2) Hory, die Taufe als Kindertaufe.

3) Lyng a. a. O. S. 5: Det der egentlig har gjenfödende Kraft, er hvad de kalder Guds Ord i udmærket Forstand, nemlig Sakrament-Ordet her Forsagelsens, Troens og Döbelsens Ord.

reale Mächte in uns[1]). In dem uns keineswegs den Anlaß zum Selbstruhm gebenden Guten in uns findet Lyng den psychologischen Anknüpfungspunkt für die Rettung. Diese Erkenntnis von dem natürlichen Charakter des Guten ermöglicht es, der Wiedergeburt ihre eigentliche Bedeutung als Erneuerung zu verleihen. Denn sie besteht nicht darin, daß ein Individuum substantiell von einem anderen abgelöst wird, sondern darin, daß das Individuum virtuell mit neuen Lebenskräften bereichert wird[2]). Man darf eben nicht die Wiedergeburt mit der Bekehrung verwechseln; denn die Wiedergeburt ist nicht als subjektive Frömmigkeit im Bewußtsein und Willen aufzufassen, sondern als etwas Objektives, als eine neue von Gott selbst ausgehende und von uns unabhängige Lebenskraft. Daß das neue Leben rein objektiv, „ohne subjektiv zu sein"[3]), existieren kann, erkennt man an dem getauften Kinde. Dann muß auch ein Erwachsener objektiv Christ sein können[4]). Das in der Wiedergeburt gegebene neue Leben ist demnach eine neue Naturkraft. Daraus ergibt sich nun unserem Dogmatiker im Hinblick auf das wiedergebärende Wort eine besondere Vorstellung. Weder Menschenwort noch Bibelwort hat wiedergebärende Kraft. Weil das Böse sowohl wie das Gute eine Naturmacht in uns geworden ist, genügt nicht die Einwirkung auf unsere Erkenntnis und unseren Willen, die die Bibel besitzt, die aber auch andere Schriften und Reden, wenn auch in geringerem Grade, besitzen[5]). Wir sind Herren unseres Willens, aber nicht Herren unserer Natur; wir können wohl die Kundgebungen der Naturmacht modifizieren, aber sie verändern oder sie völlig aufheben kann nur dieselbe Macht, die uns unsere Natur gegeben hat, nämlich Gottes Wort im eigentlichen Sinn, das allmächtige Schöpferwort[6]). Ein solches Schöpfungswort ist das Wort der Bibel

1) A. a. O. S. 16.

2) Lyng a. a. O. S. 20.

3) Uden at være subjektivt. 4) A. a. O. S. 29.

5) Fordi det onde saavel som det gode er blevet en Natur-Magt i os, derfor er det ikke nok med den Indvirkning paa vor Erkjendelse og Vilje, som Bibelen har, men som andre Skrifter og Taler ogsaa har, om end i ringere Grad. A. a. O. S. 36.

6) S. 37.

nicht, das sich an Bewußtsein und Willen wendet. Es ist etwas nötig, was die Schrift nicht hat, die persönliche Hinwendung des Wortes an den einzelnen, die im mündlichen Wort geschieht; und dies lebenskräftige mündliche Wort haben wir im Sakramentswort, das seine wesentliche Bedeutung als Teil einer Handlung hat. Das Christentum ist demnach wesentlich eine sakramentale Religion[1]). Christus selbst hat angeordnet, daß dies lebendige Wort, welches allein die Wiedergeburt wirkt, immer aufs neue an jeden einzelnen Menschen herangebracht werden soll. Eben dies Wort muß wiederholt werden, nicht bloß seinem Inhalt nach wiedergegeben werden. Denn es handelt sich hier nicht um bloße Wahrheitsbelehrung, sondern um die wirkliche Gegenwart und Mitteilung des Herrn selbst[2]). Und es muß einleuchten, daß Christus nicht zugegen sein kann und nicht sich selbst und sein Leben mitzuteilen vermag, wenn nicht gewisse, bestimmte Worte unverändert nach seiner eigenen Anordnung wiederholt werden; wenigstens so weit es möglich ist. Denn dies Festhalten des Wortlautes will Lyng nicht im strengsten Sinn verstanden wissen[3]). So kommt das Taufwort allen Ansprüchen, die man an das lebendigmachende Wort stellen kann, in befriedigender Weise entgegen, und Lyng meint mit dieser Theorie die rechte Mitte inne zu halten zwischen dem Katholizismus, der in der Wiedergeburt eine objektive, zauberhafte Veränderung der menschlichen Natur erblickt, und dem ultraprotestantischen Subjektivismus, der die Rettung nur als eine Berichtigung der Erkenntnis, eine Läuterung der Gefühle und eine Korrektur des Willens ansieht.

Die hier von Lyng vorgetragene Theorie erweckt zunächst den Eindruck einer erfrischenden Sicherheit und Geschlossenheit. Alles wird auf das Leben schaffende mündliche Wort gestellt und damit zugleich die für das religiöse Leben so wichtige Unmittelbarkeit und persönliche Beziehung garantiert. Daß der Buchstabe tötet, aber der Geist lebendig macht, das ist das überall hindurchklingende Motiv dieser Tauflehre. Gemessen an der altlutherischen

1) S. 46. 2) A. a. O. S. 52.

3) Denne Fastholden af Ordlyden kan her naturligvis ikke forstaaes i strengeste Forstand.

Tauflehre, scheint sie die dort treibenden Motive aufgenommen zu haben, ohne die Schwächen der Darstellung und Verknüpfung zu teilen. Mit der altlutherischen allgemeinen Sakramentslehre eignet ihr das entschiedene Eintreten für die dominierende Stellung des Wortes; mit der speziellen Tauflehre verknüpft sie die energische Betonung des sakramentalen Charakters der Taufe. Ja Lyng geht noch weiter, wenn er überhaupt das Christentum als sakramentale Religion aufgefaßt sehen will. Die Idee des mündlichen Worts vereinigt in sich beide Motive, das sakramentale sowohl wie das Interesse am Wort. Gleichzeitig vermag sie jeden doktrinären und geistlosen Intellektualismus abzuwehren. Der Widerspruch endlich, der uns in der altlutherischen Behandlung der Erwachsenentaufe und Kindertaufe begegnet, ist beseitigt, sofern dem mündlichen Wort allein, aber auch zu jeder Zeit, wiedergebärende Kraft zugeschrieben wird. So könnte man in der auf Grundtvigs Theologie zurückgehenden Anschauung Lyngs die Theorie zu finden meinen, die es möglich gemacht habe, den altlutherischen Interessen gerecht zu werden, ohne deren Schwächen und Unsicherheiten zu teilen.

Man wird in der Tat einräumen dürfen, daß die Unsicherheiten, die bei der Betrachtung der altlutherischen Anschauung uns entgegentritt, in der Theorie Lyngs nicht enthalten sind. Das spricht aber noch nicht für die Richtigkeit oder Annehmbarkeit der Theorie Lyngs. Denn es tauchen andere Unklarheiten und andere Bedenken auf, die nicht weniger schwer wiegen als diejenigen, der seine Theorie aus dem Wege zu gehen gewußt hat. Es darf schon darauf hingewiesen werden, daß Lyng es gar nicht vermocht hat, seine These so exakt durchzuführen, wie die eigenen Voraussetzungen es fordern. Lyng mußte im Interesse der von ihm behaupteten Objektivität des mündlichen Wortes die Forderung aufstellen, daß das von Christus gesprochene sakramentale Wort wiederholt, nicht bloß seinem Inhalt nach wiedergegeben werden müsse. Denn nur die unveränderte Wiederholung des sakramentalen Worts verbürgte die wirkliche Gegenwart Christi und demzufolge die Mitteilung des Lebens. Man müßte also erwarten, daß Lyng alles tut, um den Wortlaut zu sichern. Das ist aber zur großen

Ueberraschung des Lesers nicht der Fall. Ja Lyng meint sogar, man dürfe „natürlich nicht" ein strenges Festhalten am Wortlaut fordern. Die von Lyng hier vorausgesetzte Selbstverständlichkeit der Einschränkung ist aber so wenig selbstverständlich oder „natürlich", daß man vielmehr auf das höchste befremdet wird. Man versteht allerdings, wie Lyng zu dieser Einschränkung gekommen ist. Die historische Kritik erschütterte die Zuversicht zum Wortlaut des „kleinen Wortes" aus dem Munde des Herrn. Zunächst allerdings könnte es den Anschein haben, als befinde sich Lyng im Vorteil gegenüber der Schrifttheologie. Denn auch wenn man dem Taufwort gegenüber nicht aller Kritik entraten konnte, so schien doch dies kleine Wort viel leichter kritisch sicher gestellt werden zu können, als der Text der neutestamentlichen Schriften. Aber der Vorteil war doch nur scheinbar. Denn einmal war prinzipiell die Textkritik zugelassen und damit einem stets vorhandenen, wenn auch vielleicht nur latent vorhandenen Element der Unsicherheit Raum gegeben. Sodann geriet man viel stärker als innerhalb der von Lyng bekämpften Schrifttheologie, d. h. Buchstabentheologie, in Abhängigkeit vom Buchstaben. Der Buchstabe erhielt de facto eine Bedeutung, die der als unpneumatisch anathematisierten Schrifttheologie fremd war. Weit entfernt davon, den Formeldienst zu vermeiden, mußte Lyngs Theorie grade das Formelwesen begünstigen, ganz abgesehen davon, daß der einzelne Christ in seinem Christenleben den Resultaten der wissenschaftlichen Erkenntnis untergeben wird und prinzipiell betrachtet jeder einzelne ein spezifisch religiöses, nämlich ein Seligkeitsinteresse an eigener wissenschaftlicher Erkenntnis der lebenspendenden Formel besitzen oder gewinnen muß. Eben diese Abhängigkeit von der Formel aber wollte Lyng vermittels des Rückgangs auf das lebendige Wort vermeiden. Und endlich erweist sich das Ziel, das ohnehin, religiös angesehen, nicht leisten konnte, was es leisten sollte, als unerreichbar. Lyng muß im Hinblick auf den wirklichen Sachverhalt auf die Forderung verzichten, die er eingangs aufstellte. Damit fügt er aber seinem eigenen Bau einen unheilbaren Riß zu. Wenn schon die historische Kritik die Unveränderlichkeit der Formel unmöglich macht, dann ist eben die Objekti-

vität hinfällig geworden, in deren Besitz sich Lyng zunächst der subjektiven Schrifttheologie gegenüber wußte. Gerade das Moment, das allein Lyngs Theorie hätte stützen können, wird von ihm selbst preisgegeben. Er löst also unter dem Druck der Tatsachen sein eigenes System auf. Daran ändert das Kompromiß nichts, auf das er sich einläßt. Denn hier ist jedes Kompromiß vom Uebel; es bedeutet den Verzicht auf die Durchführung grade des entscheidenden Gedankens. Ansatz und Ausführung schwächen sich gegenseitig.

Hat aber Lyng, um von der Durchführung abzusehen, wenigstens im Ansatz die aufgestellte These glaubhaft gemacht? Der Ansatz bestand ja in der Voraussetzung, daß nur in dem von Christus angeordneten mündlichen Wort, sofern es wiederholt wird, Leben mitgeteilt wird. Diese These enthält zwei Gedanken. Zunächst gilt es den Nachweis zu führen, daß dies sakramentale Taufwort von Christus stammt, und sodann, daß nur im sog. mündlichen Wort Christus zugegen sei, also nur das mündliche Wort wiedergebärende Kraft besitzt.

Den ersten Beweis bleibt Lyng schlechthin schuldig. Er verzichtet ausdrücklich auf den historischen Beweis dafür, daß das Taufwort auf Christi Anordnung zurückgehe, verquickt aber gleichzeitig diesen Verzicht mit einer Reflexion dogmatischer Natur über die Gegenwart Christi im Wort. Daß das wirkungskräftige Taufwort auf Christi Anordnung zurückgehe, könne man ebensowenig historisch zwingend beweisen, wie die ihrem Inhalt nach doch ebenfalls historische Annahme der Offenbarung Gottes im Fleisch vor 2000 Jahren. Diese Analogie ist aber recht unglücklich gewählt. Denn sie hat zu ihrer Voraussetzung die Verwechslung eines historischen Urteils mit einem Glaubensurteil. Das Glaubensurteil wäre kein Glaubensurteil mehr, wenn es in historischen Beweisen bestände; und historische Urteile als Urteile über historisch zu erkennende Tatsachen sind unabhängig von dogmatischen Glaubensurteilen. Die Frage nach der Offenbarung Gottes im Fleisch ist ein solches Glaubensurteil; die Frage aber nach der von Christus vollzogenen Anordnung des Taufworts in dem von Lyng damit verknüpften Umfang und Inhalt ist historischer Natur und muß

auf dem Wege des historischen Erkennens entweder gelöst werden, oder als unlösbar betrachtet werden, wenn nicht gar die Ungeschichtlichkeit erwiesen wird. Andere Möglichkeiten gibt es nicht. Eine auf historischem Wege erfolgte Bejahung kennt Lyng nicht, kann er auch nicht kennen, weil der Beweis unmöglich ist. Die beiden anderen Möglichkeiten sind aber tötlich für seine Theorie. So sucht er die Wirklichkeit zu retten, indem er in sachlich nicht gerechtfertigter Weise die Frage nach dem historischen Beweis umgeht oder ablehnt, und nun sich auf den religiösen Erfahrungsbeweis respektive das religiöse Postulat beruft. Man soll es mit einem Glaubenssatz zu tun haben. Daß Christus in seinem Wort bei uns ist, das glauben wir, weil wir erkennen, daß eine bloße Kunde uns nicht retten kann, sondern nur die Gegenwart Christi selbst. Es ist das Heilsbedürfnis, welches uns antreibt, seine Offenbarung im Sakramentswort anzunehmen. Der Beweis „mußte ein Glaubensbeweis werden [1]". Mit der Erkenntnis von der Existenz des Christentums auf Erden ist die Erkenntnis eines „ursprünglichen und apostolischen Worts" gegeben. Dann weiß man aber auch, welches dies ursprüngliche und apostolische Wort ist. Darüber sei man auch nie in Unsicherheit gewesen. Denn noch niemand habe behauptet, daß ein anderes Taufformular ursprünglicher gewesen sei, als das übliche. Die Richtigkeit dieser letzten Behauptung soll nicht geprüft werden; der Kern der Sache ist der hier charakterisierte Beweis. Mit diesem Glaubensbeweis hat sich Lyng nicht nur auf ein recht bedenkliches Gebiet begeben, sondern geradezu einen Weg betreten, vor dem dringend gewarnt werden muß. Diese Warnung könnte Befremden erregen, wenn doch anerkannt werden soll, daß allein Glaubensbeweise in einer evangelisch bestimmten Dogmatik zulässig sind. Aber man darf durch Worte sich nicht irre führen lassen. Der Glaubensbeweis, den Lyng fordert, ist nicht identisch mit dem Glaubensbeweis, der zum Fundament einer jeden dogmatischen Erörterung gemacht werden muß. Der einzig zulässige Glaubensbeweis ruht auf der Ueberzeugung von der Wirklichkeit und Gültigkeit, respektive Verbindlichkeit einer Kundgebung und Tatsache, die sich an das Ge-

1) A. a. O. S. 54.

wissen wendet, als tatsächliche Kundgebung von jedem anerkannt werden kann, als verbindliche, normative Kundgebung nur vor dem Gewissensurteil besteht. Mit dem von Lyng postulierten Glaubensbeweis verhält es sich umgekehrt. Hier produziert oder postuliert das Subjekt die Tatsache auf Grund eines unbefriedigten Bedürfnisses; noch genauer, es postuliert nicht ein Glaubensurteil, sondern eine Tatsache, die ihrer Natur nach den Mitteln des historischen Erkennens unterstellt ist. Aber Lyng übersieht nicht bloß, daß er mit dieser Operation einer Gebietsvermengung sich schuldig macht, er verfällt auch mit dem Rekurs auf ein Bedürfnis, das doch nur als psychologisches vorgestellt werden kann, dem Subjektivismus, den er doch gerade der Schrifttheologie vorwarf. Aber selbst wenn man die zu tage tretende μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ignorieren will, ist Lyngs Definition unhaltbar. Denn wenn es ein Glaubensurteil ist, daß Christus bei uns in seinem Worte ist, so fehlt der Beweis dafür, daß Christus nur in dem von Lyng charakterisierten mündlichen Wort zugegen ist. Es ist eine unberechtigte Beschränkung, wenn Lyng dem Bibelwort die Fähigkeit, Christus nahe zu bringen und die Wiedergeburt zu wirken, abspricht, zumal wenn er, um überhaupt seine These durchzuführen, mit psychologischen Bedürfnissen rechnen muß und demnach auf dem Gebiet eine Anleihe machen muß, das seiner Theorie zufolge zum Geltungsbereich des Bibelworts gehört. Lyng meint freilich, daß die Sünde so mächtig in uns ist, daß eine bloße Einwirkung auf den Willen und das Bewußtsein nicht ausreichend sei. Wenn daraus aber der Schluß gezogen wird, daß das unzureichende, geschriebene Wort durch das mündliche Wort in der Taufe ergänzt werden muß, so ist dies ein haltloser Schluß. Denn er setzt voraus, daß das mündliche Wort im Unterschied vom geschriebenen Wort sich nicht an das Bewußtsein und den Willen wendet. Das ist aber eine willkürliche, aus dem Wesen des Worts nicht zu begründende Unterscheidung. Das mündliche Wort müßte aufhören Wort zu sein. Einen scheinbaren Rechtstitel für die Sonderstellung des mündlichen Worts könnte Lyng nur aus der Tatsache ableiten, daß Christus selbst nur in Verbindung mit dem gewiß bestimmten, unverändert wiederholten

Worte die Mitteilung seines Lebens verknüpft hätte. Das ist auch die Meinung Lyngs. Aber grade hier versagt sein Beweis. Denn Lyng verzichtet darauf, die Richtigkeit dieser Behauptung durch den historischen Nachweis zu erhärten, um an die Stelle des notwendigen historischen Nachweises ein nicht tragfähiges Postulat zu setzen; und die im Sinne Lyngs notwendige, unveränderte Wiederholung der von Christus angeordneten Worte wurde von Lyng selbst nachträglich als nicht notwendig hingestellt. Lyng bleibt also nach jeder Richtung hin den Beweis schuldig. Seine Theorie zeichnet sich gegenüber der altlutherischen nicht durch größere Klarheit und Sicherheit aus.

Mit dem bisher Gesagten sind aber noch keineswegs die Einwendungen erschöpft, die man gegen Lyng erheben muß. Man mag von den soeben geltend gemachten Einwendungen Abstand nehmen und einmal mit der Voraussetzung rechnen, daß Lyng wirklich den Obersatz seiner These glaubhaft gemacht, die Sonderstellung also des mündlichen Worts erwiesen hat. Mit welchem Recht wird nun aber behauptet, daß das Christentum eine wesentlich sakramentale Religion sei? Aus dem Begriffe des mündlichen Worts folgt diese Behauptung doch keineswegs. Zeitgeschichtlich und psychologisch ist es zu begreifen, daß Lyng diese Definition aufstellt. Denn Lyng bekennt sich als einen Anhänger der Schule Grundtvigs, die mit Energie auf die Sakramente hinwies; und das mündliche Wort war ja das Taufwort, also ein Wort, welches mit einer Handlung verknüpft war, die als Sakrament gewertet wurde. Ja Lyng mochte vielleicht auch glauben, ein sachliches Recht für seine Definition zu haben. Denn er schrieb ja dem mündlichen Wort eine die Natur umwandelnde, wiedergebärende Wirkung zu, d. h. eine Wirkungskraft, die dem gepredigten und geschriebenen Wort versagt war. Man wird aber schwerlich behaupten können, daß damit die obige Definition erschöpfend gerechtfertigt sei, wenigstens nicht, sofern der eigentliche Sakramentsbegriff zum Maßstab genommen wird. Denn es erscheint willkürlich, mit dem Begriff des mündlichen Worts schlechthin, selbst wenn Lyng wirklich in sachlich begründeter Weise das mündliche Wort vom geschriebenen zu unterscheiden vermocht hätte,

den Begriff des Sakraments zu verbinden. Lyng erreicht nicht einmal den altlutherischen, dogmatisch keineswegs einwandsfreien Gedanken des verbum visibile. Mag man auch die Motive begreifen, die Lyngs Definition vorbereitet haben, so wird man doch gleichzeitig anerkennen müssen, daß diesen Motiven der sachlich und innerlich begründete Zusammenhang mit dem charakteristischen Gedanken Lyngs fehlt. Lyng durfte nicht vom Christentum als einer sakramentalen Religion sprechen, sondern nur vom Christentum als einer Religion des mündlichen Worts. Er durfte um so weniger den Sakramentsgedanken mit dem Begriff des mündlichen Worts verknüpfen, als er selbst gelegentlich es ausspricht, daß das Wort, auf welches er ein so entscheidendes Gewicht legt, seine wesentliche Bedeutung als Teil einer Handlung hat. Damit verschiebt er den Schwerpunkt der Betrachtung. Denn nun werden — ob mit Recht oder Unrecht, das zu entscheiden ist hier irrelevant — Wort und Handlung einander gegenübergestellt, und nicht das mündliche Wort qua mündliches Wort, sondern als Begleiterscheinung einer Handlung gewürdigt. Damit fällt aber der Handlung das Hauptgewicht zu, und die sonst von Lyng urgierte dominierende Stellung des mündlichen Worts wird erschüttert. Dies verdient beachtet zu werden. Denn es läßt eine Unsicherheit im Zentrum erkennen. Wird diese Unsicherheit aber nicht berücksichtigt, so vermißt man vollends den Rechtsgrund für die Definition des Christentums als einer wesentlich sakramentalen Religion. Aus dem Begriff des Worts als des mündlichen Worts läßt sich diese Definition nicht mit sachlicher Berechtigung herleiten. Daran muß man sich aber vornehmlich halten. Denn Lyng selbst zieht nicht die Konsequenz aus dem eben bemerkten Zugeständnis. Das mündliche Wort soll nach den Intentionen Lyngs nicht verdrängt werden.

Das erkennt man aus der näheren Erläuterung, die dem mündlichen Wort zu Teil wird, einer Erläuterung, die freilich ihrerseits neue Schwierigkeiten schafft. Lyng spricht dem geschriebenen Wort nur die Fähigkeit zu, vom Heil zu berichten, nicht aber, Christus persönlich nahe zu bringen. Es ist also die Eigentümlichkeit des mündlichen Worts, dem einzelnen die Zuwendung

Gottes oder Christi zu übermitteln. Im Sakramentswort wendet sich Gott wirksam an den einzelnen, ihn wiedergebärend. Das ist ja der Gedanke, den man als Leitmotiv der Tauflehre Lyngs betrachten mußte. Zerlegt man nun aber das Sakramentswort in seine einzelnen Bestandteile, so will die Möglichkeit dieser Hinwendung Gottes nicht einleuchten. Das sakramentale Taufwort besteht nämlich nicht bloß aus der eigentlichen Taufformel, sondern zugleich aus der Abrenuntiation und dem Glaubensbekenntnis. Ohne diese beiden letzten Stücke ist nach der Auffassung Lyngs das Taufwort unvollständig dargestellt. Kann unter diesen Umständen von einer Hinwendung Gottes an den Täufling gesprochen werden? Abrenuntiation und Glaubensbekenntnis setzen vielmehr, worauf auch Krogh-Tonning aufmerksam macht, eine Zuwendung des Täuflings zu Gott voraus. Eine analytische Betrachtung des Taufworts führt also auf das grade Gegenteil von dem, was Lyng beabsichtigt. Der Täufling bekennt von sich, daß er dem Teufel entsagt und an Gott glaubt. Diese wesentlichen Bestandteile des Taufworts fügen sich nicht der allgemeinen Charakteristik des Taufworts ein, die sich nur auf die direkte, aber nach Lyng nur einen einzelnen Bestandteil des Taufworts bildende Taufformel stützen könnte. Aus dem Wesen des Taufworts, so wie es Lyng charakterisiert, will also nicht die religiöse Idee sich ableiten lassen, die Lyng damit verknüpft. Ja noch mehr. Wenn Lyng die Entsagung des Teufels und das Bekenntnis des Glaubens als wesentlichen Bestandteil des Taufworts angesehen wissen will, so wollen diese Elemente des Taufworts sich nicht vertragen mit der Grundthese, daß das mündliche Wort eine die Natur umgestaltende Wirkungskraft besitzt, entsprechend dem ursprünglichen Schöpferwort Gottes.

Damit sind wir aber vor den Punkt gestellt, der die Kritik am schärfsten herausfordert. Es ist nicht der soeben konstatierte Widerspruch, der zu einer schärferen Kritik Anlaß geben könnte. Widersprüche und Unklarheiten waren bereits mehrfach nachweisbar. Was hier vielmehr zur Kritik reizt, ist der völlige Verzicht auf eine Begriffsbestimmung der Wiedergeburt, die mit dem Christentum als einer geistigen Religion argumentiert, ein Ver-

zicht, der um so auffallender ist, als Lyng im Gegensatz zur Schrifttheologie von einer Theologie des Geistes spricht, die in seiner eigenen Theologie ihren Ausdruck finden soll. Der Begriff der Wiedergeburt wird davon aber nicht berührt. Denn die Wiedergeburt soll als Umbildung der Natur des Menschen verstanden werden. Das Böse im Menschen ist nicht eine böse Gesinnung, nicht Selbstsucht oder sonst ein geistiges Verderben, sondern eine reale Naturmacht, ein objektives Bösesein. Die Bekehrung ist eine Wandlung der Gesinnung, aber die Wiedergeburt eine Veränderung der Natur, respektive die Mitteilung einer neuen Naturkraft. Die Begriffsbestimmung der Wiedergeburt sieht mit Vorbedacht ab vom Bewußtsein und Willen. Es bedarf keines besonderen Nachweises, daß damit das Verständnis der Wiedergeburt verlassen ist, das allein auf dem Boden des Christentums möglich ist. Wenn die Sünde noch ethisch beurteilt werden darf — und Lyng selbst kann sich dem nicht entziehen, wenn er einräumt, daß das Handeln des natürlichen Menschen Sünde ist, sofern das Motiv im Egoismus besteht [1], — wenn also, ganz allgemein und formal gesprochen, an Normen das Sündhafte erkannt wird, dann verbieten bereits ethische Erwägungen eine Definition der Wiedergeburt, die nur in der Sphäre des Naturhaften sich bewegt. Und wenn christliches Leben nicht darin besteht, daß man die von Gott gegebene Naturgrundlage unserer Person sich selbst überläßt, sondern die natürliche Mitgift den Normen unterordnet und in der aus Gnaden verliehenen Gemeinschaft mit dem geistigen Gott die Möglichkeit dazu gewinnt, dann ist es unmöglich, die Wiedergeburt als einen Naturprozeß zu schildern. Denn Naturprozesse vertragen sich nicht mit dem Begriff der Norm, der geistige Werte, oder wenn man noch allgemeiner sich ausdrücken will, ohne damit freilich das Verständnis zu modifizieren, überhaupt Werte voraussetzt. Wenn aber Lyng den Menschen nur von der objektiven Seite betrachten will, das Böse sowohl wie das Gute als eine reale, objektive Naturmacht in uns betrachten will im Unterschied von der schrifttheologischen, subjektiven, mit den Begriffen des Bewußtseins und des Willens

1) Lyng a. a. O. S. 9.

rechnenden Betrachtung, so mag seine Absicht, den Ernst der Sünde möglichst deutlich zum Ausdruck zu bringen und eine isolierte, im Sinn der pelagianischen Beurteilung erfolgende Betrachtung der Sünde abzulehnen, beachtenswert sein; aber ihm versagen die Mittel, seine besondere Absicht durchzuführen. Denn er muß anerkennen, daß das Böse ursprünglich etwas Subjektives ist[1]; denn nur freie Wesen können gut oder böse handeln. Hier operiert er also mit dem Begriff des freien Willens und der Selbstbestimmung als den Voraussetzungen der bösen Bestimmtheit. Damit wird aber der Theorie von dem objektiven Bösen und der Sünde als einer Naturmacht und umgekehrt der Wiedergeburt als einer Begabung mit einer neuen Naturkraft der Todesstoß versetzt. Der von Lyng entwickelte Begriff der Wiedergeburt verträgt sich nicht nur nicht mit dem Verständnis, das von einer ethischen und christlich religiösen Betrachtung gefordert wird; die von Lyng vorgetragene Definition der Wiedergeburt beseitigt nicht bloß ein wesentliches Moment der lutherischen Lehre von der Taufe und Wiedergeburt, sie gerät auch in Konflikt mit den eigenen Ausführungen. Auch an diesem für Lyngs Theorie entscheidenden Punkt versagen die Kräfte und Mittel zur Durchführung. Der Versuch Lyngs also, den Schwierigkeiten der altlutherischen Tauflehre durch eine neue Theorie zu entgehen, die selbständig und original Momente der alten Theorie weiter zu bilden sich bemüht, dürfte als mißglückt anzusehen sein. Die Schwierigkeiten und Unklarheiten, in die sich Lyng verwickelt, sind nicht geringer, und er beseitigt ein berechtigtes Moment der altlutherischen Theorie vollständig, die Lehre von der regeneratio spiritualis und deren Beziehung zum Glauben.

Außerhalb der engeren Schule hat, soweit mir bekannt ist, Lyng auch keine Nachfolger gefunden. Die Theorie vom mündlichen Wort oder Taufwort war zu eng mit der Eigenart der Schule Grundtvigs verknüpft, und von zu offenbaren Schwierigkeiten bedrückt, als daß sie sich in weiteren Kreisen hätte durchsetzen können. Anders verhält es sich mit der konsequenten Be-

1) A. a. O. S. 16.

tonung der spezifisch sakramentalen Wirkung der Taufe, die für die Schule Grundtvigs bezeichnend wurde, und der im nordischen Sprachgebiet Grundtvigs Schule den Boden bereiten half. Daß man der Taufe eine besondere, nur ihr eignende sakramentale Wirkung zuerkennen müsse, ist die gemeinsame Ueberzeugung eines Kreises geworden, der nicht aus einer bestimmten Theologenschule sich herleitet. In den Kreisen der deutschen Vermittlungstheologie, innerhalb der Erlanger Schule und unter den mit besonderer Emphase Lutheraner sich nennenden Theologen bekannte man sich zu dieser Idee. Ihre geschichtliche Existenzberechtigung suchte man durch den Nachweis der Kontinuität mit der altlutherischen Theorie zu erweisen; die eigentliche historische Vermittlung hat man aber nicht in der altorthodoxen Schule zu suchen, sondern vielmehr in der Theosophie J. Böhmes, Oetingers und Schellings, mit deren Hilfe man, besonders unter dem Einfluß v. Hofmanns[1]), die Anschauung von der geist-leiblichen Wirkung des Taufsakraments ausgestaltete, um erst nachträglich sie bereits bei den Alten angedeutet zu finden. Die verborgene Triebkraft muß man aber in der Sakramentsidee überhaupt finden, die schon die altlutherischen Scholastiker zu Konsequenzen nötigte, die aus der Theorie vom Sakrament als dem sichtbaren Wort sich nicht erklären lassen. Eine sehr umfassende und gründliche Rechtfertigung dieser die Mängel der altlutherischen Tauflehre überwindenden neulutherischen Tauftheorie hat der Norweger Krogh-Tonning in seinem bereits mehrfach zitierten Buch vorgelegt. Ihm kann der deutsche Theologe Hory zur Seite gestellt werden. Ganz neuerdings nimmt wieder Rocholl hier vertretene Gedanken auf. Es gilt also, die Frage zu untersuchen, ob diese Theorie zu einem befriedigenden Ziel gelangt oder wenigstens den richtigen Weg zur Gewinnung des Ziels anbahnt.

In einem bedeutsamen Punkt unterscheiden sich Krogh-Tonning sowohl wie Hory von der soeben zurückgewiesenen Theorie Lyngs. Es kommt ihnen nicht in den Sinn, das Christentum als

1) Ob v. Hofmann von Schelling abhängig ist — so R. Seeberg, dem Grützmacher folgt — braucht hier nicht untersucht zu werden. Ich darf auf später erscheinende Untersuchungen verweisen.

eine wesentlich sakramentale Religion aufzufassen. Krogh-Tonning lehnt ausdrücklich diese Definition ab, in der er einen Abfall vom biblischen Verständnis des Christentums erblickt. Das Christentum ist eine verbale und sakramentale Religion. Es sei innerlich unwahr, einseitig und irreführend, wenn man unterscheiden wolle zwischen wesentlich sakramentalem und wesentlich verbalem Christentum. In Wahrheit bestehe das Christentum aus beiden Teilen; es sei sakramental und verbal[1]). Als verbale Religion wende sich aber das Christentum an das Bewußtsein und den Willen der Persönlichkeit. Der evangelische Inhalt des Wortes macht die Quelle der Kraft aus. Uns Menschen als Persönlichkeiten kann nur das Wort Rettung bringen[2]). Im Bewußtsein hat das Wort seine Wirkung; die Wirkungen des Wortes sind demnach Geistwirkungen[3]). Im Wort begegnet uns Gott als freien Persönlichkeiten[4]). Darum tritt er auch für den „Subjektivismus" der „Schrifttheologie", den Lyng so heftig angegriffen hatte, mit großer Energie ein. Hory spricht sich weniger pointiert aus; ihm fehlt die Antithese, an der sich Krogh-Tonning orientierte. Es sind aber doch auch Horys Darbietungen deutlich genug, um seine Ansicht in der vorliegenden Frage zu erkennen. Daß man es mit einem geistigen Besitz zu tun hat, ist ihm zweifellos[5]). Ja das Wort ist ein notwendiger Bestandteil und ein notwendiges Vollzugsmittel der Taufe[6]). Das Wort wirkt aber, wie es im allgemeinen heißt, personbildend[7]). Damit nimmt Hory dieselbe Tendenz auf, die Krogh-Tonning gegen Lyng verficht. Die Notwendigkeit eines geistigen Verständnisses des Christentums soll so wenig verschleiert werden, daß sie vielmehr solchen gegenüber gefordert wird, die in den geistigen Lebensbedingungen etwas

1) Krogh-Tonning a. a. O. S. 188: Det er inderlig usandt, ensidigt, vildledende, naar man vil skjelne mellem væsentlig sakramental og væsentlig verbal Kristendom. Sandheden er den, at det er aldeles væsentligt for Kristendommen at være begge Dele: sakramental og verbal. Vgl. S. 74.

2) A. a. O. S. 24. 3) A. a. O. S. 25.

4) Krogh-Tonning a. a. O. S. 48.

5) Hory a. a. O. S. 57. 6) A. a. O. S. 64.

7) A. a. O. S. 98.

weniger Wichtiges oder weniger in die Tiefe Gehendes meinen erkennen zu müssen.

Aber die Auffassung vom Sakrament der Taufe, die uns hier begegnet, ist doch so wenig identisch mit der altlutherischen, daß vielmehr eine durchgreifende Korrektur der altprotestantischen Tauflehre gefordert wird. Damit treten Hory und Krogh-Tonning ein in die auch von Rocholl[1]) ergänzte Reihe derjenigen Theologen, die das Wesen des Sakraments im Unterschied vom Wort in der Richtung tiefer zu begründen sich bemühten, daß man auf die Naturwirkung des Sakraments den Blick richten lehrte und in diesem „Realismus" das charakteristische Unterscheidungsmerkmal der lutherischen Sakramentslehre zu erkennen verlangte.

Wenn das Heil in der Schrift dem Glauben zugewiesen wird, könnte die Taufe überflüssig erscheinen. Hory rechnet mit dieser Alternative und er verwirft die gewöhnliche Lösung, der zufolge das Sakrament der Taufe die individuelle, mit der göttlichen Vergewisserung und Versiegelung verknüpfte Mitteilung des Heils bedeute[2]). Denn man dürfe nicht nach dem, was ins Gefühl und Bewußtsein trete, den Segen des Sakraments bemessen. Und wenn die Wirkungen des Sakraments verschieden seien von denjenigen des Worts, so müsse man nach dem spezifischen Merkmal der Wirkungen der Taufe fragen. Es müsse demnach das Sakrament etwas bieten, was das Wort und der Glaube in der Regel wenigstens nicht geben könnten[3]). Die alten Dogmatiker hätten dies wohl gefühlt, aber keinen Raum gefunden, das Wesen des Sakraments bestimmter zu fixieren. Das Problem bestehe also darin, zu zeigen, wie Wort und Glaube ebenso zur Heilserlangung nötig seien, wie die Sakramente, und wie doch beide wieder auseinander gehalten werden müßten. Man dürfe nicht dem Glauben alles zuschreiben, und dem Sakrament überhaupt nichts Spezifisches, oder umgekehrt[4]). Auch Krogh-Tonning lebt der Ueberzeugung, daß die Bezeichnung des Sakraments als eines

1) Rocholl, Altiora quaero, Leipzig 1899.
2) Hory a. a. O. S. 97.
3) Hory a. a. O. S. 78. 4) A. a. O. S. 79.

verbum visibile keineswegs ausreichend sei [1]), und daß man darum sich entschließen müsse, die altlutherische Theorie fortzubilden. Nicht darauf kommt es an, was im Sakrament uns gesagt wird, sondern darauf, was mit uns vorgenommen wird [2]). So nimmt denn Krogh-Tonning einen bereits bei den alten Dogmatikern aufgetauchten, auch von Lyng angedeuteten Gedanken auf, daß man nämlich das Sakrament nicht als Wort, sondern als Handlung zu begreifen habe [3]) und vom Begriff der Handlung aus die spezifische Eigenart des Taufsakraments zu fixieren habe.

Was diese Fortbildung der altlutherischen Tauf- und Sakramentslehre begünstigt, ist unschwer zu bemerken. Es ist die Erkenntnis von der Unzulänglichkeit der altlutherischen allgemeinen Sakramentstheorie. Man sieht richtig, daß, wenn das Sakrament neben dem Wort als etwas besonderes bestehen soll, dem Sakrament eben eine spezifische Eigenart nachgewiesen werden muß. Die alten Dogmatiker hatten dafür wohl eine Empfindung, vermochten ihr aber fast nur in der speziellen Sakramentslehre Ausdruck zu verleihen und ohne daß es ihnen geglückt wäre, die Differenzierung innerlich zu begründen (vgl. S. 48 ff. 68 ff.). Diese innere Begründung versucht man jetzt nachzuholen. Hory wirft die Frage auf, ob nicht dem Auseinandergehen der Heilsvermittlung in zwei konstituierende Momente eine Unterschiedenheit im Spendenden und Empfangenden zugrunde liege [4]). Die Sakramente sind das geistleibliche Band, welches Christus mit der Gemeinde verbindet im Unterschied von der rein geistigen, durch den Glauben vermittelten Verbindung. Sie sind eine Fortsetzung seines Kommens im Fleisch, nehmen zwischen der vergangenen und zukünftigen Erscheinung Christi eine Zwischenstellung ein [5]), dürfen darum auch allerdings nicht als die adäquate Form für die vollendete Gemeinschaft mit Christus gelten. Aber für die diesseitige Gemeinschaft sind sie erforderlich. Der christliche Lebensprozeß vollzieht sich nämlich in einer Doppelreihe von Akten, in deren einer vornehmlich der Geist,

---

1) Krogh-Tonning a. a. O. S. 35. Vgl. Rocholl a. a. O. S. 63 und Brettner im Meckl. Kirchen- und Zeitblatt 1887 gegen Philippi.

2) A. a. O. S. 37. 3) A. a. O. S. 38.

4) Hory a. a. O. S. 80. 5) A. a. O. S. 82.

in deren anderer Christus vorherrscht. Dies führt Hory auf die Vermutung, daß, wie der heilige Geist durch das Wort, so Christus vorherrschend durch das Sakrament wirken könne, und also in den beiden Gnadenmitteln ein Unterschied der wirkenden Person vorausgesetzt werden müsse [1]). Das ins Herz hineingesenkte Wort sei wohl selbst triebkräftig, aber doch nicht imstande, aus sich allein die ganze Fülle des Lebens ins Dasein zu rufen. Wird es aber vom Sakrament berührt, so entzündet sich das Leben; und auf dieser Vermählung von Wort und Sakrament beruht jeder Fortschritt des inwendigen Menschen [2]). Damit wäre also eine innere Begründung für die Zweiteilung des Gnadenmittels versucht, wie sie allerdings von den am Kanon der inseparabilis operatio der Trinität festhaltenden alten Dogmatikern nicht gegeben werden konnte.

Krogh-Tonning, dem ebenfalls die Unzulänglichkeit der alten, von Philippi und A. v. Oettingen wieder aufgenommenen Theorie bewußt geworden war, sucht auf anderem Wege zum Ziel zu gelangen. Von dem soeben skizzierten Gedanken Horys macht er keinen Gebrauch. Er geht von dem Gedanken einer verschiedenen Wirkungsweise des Worts und Sakraments aus. Dem Sakrament eignet eine wesentliche und eigentümliche Wirkungskraft [3]). Das Sakrament ist etwas anderes als bloße Verheißung. Es ist nicht Wort, sondern Handlung [4]). Die beiden Gnadenmittel wirken darum direkt auf verschiedene Seiten unseres Wesens ein. Das Sakrament als Handlung kann nur auf die Seite unseres Seins wirken, die ihrem Charakter nach allein geeignet ist, rein positiver Gegenstand solcher Handlung zu sein. Es kann also nur auf unsere unbewußte Natur einwirken. Kraft des unauflöslichen Zusammenhanges von Natur und Geist findet dann eine indirekte Wirkung auf den Geist statt [5]). Im Wort begegnet uns Gott als bewußten Persönlichkeiten, im Sakrament als abhängigen Geschöpfen. Hier sind wir passiv und nehmen die Wirkungen Gottes einfach hin. Nur vermöge einer solchen Weiterbildung ist die lu-

1) A. a. O. S. 87. 2) A. a. O. S. 88.
3) Krogh-Tonning a. a. O. S. 35. 4) A. a. O. S. 38.
5) Rocholl kennt nicht diesen Zusammenhang.

therische Theologie in der Lage, die strittige Frage ausreichend zu beantworten. Auf einen direkten Schriftbeweis muß man allerdings verzichten [1]).

Ergänzt und gestützt wird diese Theorie durch die Sündenlehre; und hier treffen wieder Hory und Krogh-Tonning relativ zusammen. Die Sünde ist nämlich nicht bloß Personsünde, sondern auch Natursünde. Darum bedarf man eines Gnadenmittels, das nicht bloß wie das Wort auf den Geist wirkt, sondern auch auf die Natur [2]). Dieser Forderung kommt das Sakrament nach, das als Handlung auf die Natur wirkt, und demzufolge die Sünde als Naturmacht trifft. Im Taufsakrament gibt Gott die Gnade als Naturkraft, und die Kraft der Gnade in der Natur erkennt man daraus, daß die göttlichen Dinge allmählich Gegenstand einer neuen Lust und Zuneigung werden [3]). Die Konsequenz dieser Anschauung ist natürlich, daß eine unausbleibliche Wirkung behauptet wird. Diese von den alten Dogmatikern zurückgewiesene Vorstellung bestreitet Krogh-Tonning auch keineswegs; er gibt sie vielmehr zu und erklärt diese Wirkung daraus, daß sie das Gepräge der Naturnotwendigkeit trägt [4]). Nur darf man nicht bei dieser sakramentalen Wirkung ohne weiteres an die volle Mitteilung des Heils denken. Es soll nur gesprochen werden von einer Wirkung, die nicht mit dem vollen Heil identisch ist, ja nicht einmal für sich ohne weiteres rettend ist, sondern nur durch die Schöpfung eines neuen positiven Anknüpfungspunktes für das Heil in unserm Wesen die Grundlage legt [5]). Man muß nur festhalten, daß, während der Geist nicht der Notwendigkeit unterworfen ist, die Wirkung des Sakraments unwiderstehlich ist. Sonst wäre auch für die Kinder, die das Wort nicht aufnehmen können, eine Rettung unmöglich. Bei den Kindern überwiegt noch das Naturleben, schlummert das Personleben [6]). Ganz besonders in der Lehre von der Kindertaufe ist das Bedürfnis nach einer sakramentalen Naturwirkung neben derjenigen des Wortes augen-

1) A. a. O. S. 54. 2) A. a. O. S. 31.
3) A. a. O. S. 66.
4) Krogh-Tonning a. a. O. S. 71. 5) A. a. O.
6) Vgl. Hory a. a. O. S. 120.

fällig. Wird die Taufe wesentlich aufgefaßt als ein Wort an die Kinder, die doch den Worten noch kein Verständnis entgegenbringen können, so verfällt man in magische Vorstellungen. Ihnen entgeht man nur, wenn man die Sphäre des Worts und der Handlung unterscheidet[1]).

Mit diesen Ausführungen scheint allerdings Krogh-Tonning sich in einen Widerspruch zu verwickeln. Er wollte die Notwendigkeit des Sakraments neben dem Wort damit begründen, daß die Sünde auch als eine Naturmacht gewertet werden müsse, der gegenüber das geistig wirkende Wort ohnmächtig ist. In den letzten Ausführungen dagegen hat er diesen Gesichtspunkt fallen gelassen und lediglich auf die Natur als unbewußte Natur den Blick gerichtet. Kräftiger tritt dies noch in den einleitenden Erörterungen an den Tag. Hier bemerkt er, daß der Mensch nicht bloß Geist sei; des Menschen Wesen bestehe aus Geist und Natur. Wenn nun das Christentum eine Gemeinschaft des *Menschen* mit Gott sei, so habe man kein Recht, einen Teil unseres Wesens mit Gott vereinigt werden zu lassen, einen anderen Teil aber nicht[2]). Man würde aber Krogh-Tonning unrecht tun, wenn man in diesen Darbietungen ihm einen Widerspruch meint nachweisen zu müssen. Allerdings ist der zuletzt genannte Gedanke allgemeinerer Art; aber er tritt doch nicht in Gegensatz zu dem spezielleren Gedanken. Denn vermittels der Einwirkung des Sakraments auf die Natursünde wird die Natur selbst von den Heilswirkungen des Sakraments betroffen. Es ist darum schließlich gleichgültig, ob das Sakrament in der Relation auf die Natur oder auf die Natursünde in der Natur gesehen wird. Es besteht nur der Unterschied, daß im ersteren Fall dem Gedanken eine direkt positive Wendung gegeben wird, und die letzten Tendenzen unverhüllt an den Tag treten, während sie im letzten Fall etwas verdeckt erscheinen.

Bei Hory findet man zunächst dieselben Erwägungen. Das individuelle Leben ist ein Zusammensein von Natur und Person. Während nun das Wort personbildend wirkt, hat das Sakrament die Fähigkeit, die Natur umzubilden, daß sie zur θεία φύσις

1) Krogh-Tonning a. a. O. S. 74. 2) A. a. O. S. 28.

wird[1]). So begründet neben dem Unterschied des Spenders auch die Unterschiedenheit des empfangenden Menschen die Zweiheit der Gnadenmittel. In der alten Natur lockt das Sakrament die göttliche Anlage hervor und weiht das Ungöttliche, die Naturseite des Bösen, dem Tode. Dies soll aber nicht magisch zu verstehen sein. Hory will ebensowenig wie Krogh-Tonning einen solchen Irrweg betreten. Um diesen Irrweg aber zu vermeiden, schlägt Hory einen anderen Gedankengang ein wie Krogh-Tonning. Des letzteren Auskunft erscheint im Zusammenhang der leitenden Ideen als die konsequentere, Hory aber ist der reformatorischen Schätzung des Glaubens innerhalb der Sakramentsidee zugänglicher. Eine magische Wirkung des Sakraments meint Hory mit der Behauptung ausschließen zu können, daß das Sakrament vom Zentrum des Personenlebens aus seine Wirkung entfalte. Er erkennt keine unmittelbare Wirkung des Sakraments an; er weiß nichts von dem Gedanken Krogh-Tonnings, daß das Sakrament als Handlung, nicht als Wort, auf denjenigen Teil des menschlichen Wesens einwirke, der nur der Handlung zugänglich ist, nämlich auf die Natur. Für Hory behält der Gedanke Kraft, daß die Wirkung des Sakraments vermittelt ist durch den Glauben[2]). Das Sakrament wirkt nicht unmittelbar auf die Leiblichkeit; die Wirkung geht vom Personleben aus, wie auch das Wort vom Mittelpunkt aus nach außen wirkt[3]). Bei dieser Fassung läßt sich nach Hory auch begreifen, daß dem Wort und Sakrament oft dieselben Wirkungen zugeschrieben werden. Aber das Wort wendet sich pädagogisch an den einzelnen, und es wird verschieden aufgenommen. Das Sakrament dagegen wirkt als unbegreifliches Mysterium in

---

1) Hory a. a. O. S. 98. 2) A. a. O.

3) Hory a. a. O. S. 99. Vgl. auch die einleitenden Erörterungen über den Kinderglauben. Allerdings warnt Hory vor einer Ueberspannung der Glaubensforderung (S. 76). Die Schrift gibt schon bei der Erwachsenentaufe denjenigen nicht Recht, welche die Forderungen an den die Taufe ermöglichenden Glauben zu hoch spannen. Zwar wird ein entwickelter Glaube den Segen der Taufe rascher zur Erscheinung bringen. Für den Empfang der Taufe setzen aber die ntl. Berichte nur die Bekanntschaft mit den Grundtatsachen der Erlösung voraus und eine anfangsmäßige Ueberzeugung davon.

geheimnisvoller Stille im Menschen, ohne ins bewußte Willensleben aufgenommen zu sein. Seine Wirkungen mögen sukzessiv in die Erscheinung treten; die Gabe aber wird nicht sukzessiv mitgeteilt und sie individualisiert sich nicht nach den verschiedenen Persönlichkeiten, wie dies beim Wort der Fall ist. Daß eine solche auf die Naturseite erfolgende Wirkung der Taufe und eine dadurch begründete Naturgemeinschaft mit Christus möglich ist, ergibt sich dem Autor aus der Geschichte Jesu. Denn mit der Empfängnis Christi gab es eine Gottesgemeinschaft in Christo vor dem erwachenden Bewußtsein; das Göttliche hat sich bis zur Unbewußtheit erniedrigt[1]). Es gibt also eine Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen im Stadium der Unbewußtheit und des allmählich aufdämmernden Selbstbewußtseins des Menschen[2]). Damit ist die Kindertaufe dogmatisch gerechtfertigt. Die reinigende Kraft der Taufe kommt den Kindern zu mit der Beschränkung, daß zum persönlichen Habitus alles erst werde durch freies, bewußtes ethisches Verhalten. Der historischen Kenose Jesu entspricht also eine Kenose mystischer Immanenz im Kinde, und der Kindertaufe fehlt kein Moment der sakramentalen Taufe. Als persönliches Verhalten zum göttlichen Wort ist der Glaube im Kinde nicht vorhanden. Vorhanden aber ist er im Kinde als das unmittelbare Naturverhältnis zu Christus, als eine Empfänglichkeit für die Segnungen seines Reiches[3]). Im Kindesleben überwiegt noch die Naturseite. Darum wird die Gnade selbst zu einer einer höheren Ordnung angehörenden Natürlichkeit. Zur allseitigen Entwicklung ist allerdings noch das Wort nötig und das gläubige Verhalten. Das ist aber eine Notwendigkeit, die die Kindertaufe mit der Erwachsenentaufe teilt[4]). Mit diesem Endergebnis begegnet sich Hory in etwas wiederum mit Krogh-Tonning, der auch von seiner besonderen Theorie aus zu der Annahme gelangt, daß die Naturwirkung des Sakraments nicht ohne weiteres seligmachend sei, sondern nur auf das Heil abziele[5]). Die Naturwirkung ist noch nicht ein neues ethisches Geistesverhältnis zu

1) A. a. O. S. 110. 2) A. a. O. S. 117.
3) Hory a. a. O. S. 119. 5) A. a. O. S. 121.
4) Krogh-Tonning a. a. O. S. 90.

Gott, in Bewußtsein und Willen. Dies kann nie fehlen im seligmachenden Verhältnis zu ihm. Im Sakrament bringt Gott die Bedingungen in uns hervor, auf Grund deren die persönliche Annahme der Gnade zuwege gebracht werden kann. Ein objektives Gut wird in uns eingepflanzt, um subjektiv zu werden. Für die Seligmachung ist der Glaube vorhanden[1]).

Mißt man Horys und Krogh-Tonnings Darbietungen aneinander, so wird der Vergleich, sofern man den Maßstab der Geschlossenheit gelten lassen will, nicht zu gunsten Horys ausfallen. Beiden Autoren ist das Interesse gemeinsam, das Sakrament spezifisch vom Wort abzugrenzen, beide behaupten eine Naturwirkung des Sakraments der Taufe, wie denn auch beide dieselbe Auffassung von der Sünde als Natursünde oder Naturmacht teilen. Aber nach Hory soll das nicht als verbum visibile zu definierende Wort vom Personenleben aus auf die Natur wirken, die Vermittlung des Glaubens soll nicht ignoriert werden. Soll aber das Sakrament eine Naturwirkung ausüben, so scheint die Betonung des Glaubens überflüssig zu sein, und ebenso die Wirkung auf die Natur vom Zentrum des Personenlebens aus. Man möchte die Frage aufwerfen, warum denn überhaupt eine Wirkung auf die Natur gefordert wird, wenn das Sakrament zunächst auf das Personenleben einwirkt; und man möchte meinen, daß Hory nur im Interesse einer Scheidung des Sakraments und des Worts jene These durchzuführen sich bemüht. Dann aber fehlt in der Einzelbegründung grade der innere Nachweis für die Notwendigkeit der Zweiheit der Gnadenmittel. Man möchte aber des weiteren der Vermutung Raum geben, daß Hory keinen ganz präzisen Begriff von dem besitzt, was er Naturwirkung des Taufsakraments nennt. Denn wenn er das Personleben zum Durchgangspunkt für die Einwirkung auf die Natur macht, so sind offenbar Geist und Natur einander gegenüber gestellt. An anderen Stellen scheint aber Natur dasselbe zu bedeuten, wie das unbewußte Leben, d. h. also die noch nicht zum geistigen Bewußtsein gelangte Anlage zum Personleben. Diese Vorstellung legen Horys Ausführungen über die Kindertaufe nahe, denn hier iden-

1) Ebd.

tifiziert er das unmittelbare Naturverhältnis des Kindes zu Christus mit der Empfänglichkeit für die Segnungen des Reiches Christi, und er spricht von einem Glauben, der noch nicht als persönliches Verhalten zum göttlichen Wort sich vorfindet. Andererseits will er aber doch die Naturseite im Kinde als die, welche die geistige überwiege, hingestellt wissen, die Sünde als Natursünde von der Sünde als Geistsünde unterscheiden und dem entsprechend die Gnade des Sakraments als eine einer höheren Naturordnung angehörende Natürlichkeit charakterisiert sehen. Damit scheint wiederum Geist und Natur der Gegensatz zu sein, der Hory im Sinn liegt. So schillert also der Begriff, und Geschlossenheit ist nicht vorhanden. Doch ist dies Schillern interessant und bezeichnend. Denn es bereitet die Erkenntnis vor, daß letztlich mehr von unklaren Stimmungen als von deutlichen Erkenntnissen diese Theorie sich nährt.

Um größere Deutlichkeit bemüht sich Krogh-Tonning. Das nicht als Wort, auch nicht als verbum visibile, sondern als Handlung anzusehende Sakrament wendet sich direkt an die Naturseite des Menschen, um von hier aus indirekt auf das geistige Leben Einfluß zu gewinnen; das Wort wirkt grade umgekehrt. Die Unklarheiten Horys findet man nicht vor. Krogh-Tonning braucht darum auch nicht den Glauben, um die Wirkung des Sakraments verständlich zu machen. Bei ihm schließt sich scheinbar jedes einzelne Glied folgerichtig an das andere an. So viel darf jedenfalls gesagt werden, daß die Unterscheidungsbestimmungen durchsichtiger sind als bei Hory. Man darf aber doch Hory und Krogh-Tonning zusammen betrachten. Denn die Richtung, in der sie das Spezifische des Sakraments suchen wollen, ist dieselbe. Mit welchem Erfolg sie auf die Suche gegangen sind, ist jetzt näher ins Auge zu fassen. Von den Unsicherheiten, die in der Darstellung Horys uns begegneten, darf hier abgesehen werden.

Daß es sich um die Lösung eines schwierigen Problems handelt, ist Horys wie Krogh-Tonnings gemeinsame Ueberzeugung. Das gilt besonders im Hinblick auf die Rechtfertigung der Kindertaufe[1]. Man wundert sich freilich, daß dies noch ausdrücklich

1) Hory a. a. O. S. 7.

hervorgehoben wird. Denn die ganze Theorie soll ja grade dem dogmatischen Verständnis der Kindertaufe dienen. Ist die Theorie begründet, so ist auch ohne weiteres die Kindertaufe gerechtfertigt. Wenn trotzdem hier die Schwierigkeiten hervorgehoben werden, so erweckt dies den Eindruck, daß, mag auch gelegentlich die Kindertaufe als die echte und rechte Taufe behauptet werden, doch das Vertrauen auf die eigenen Darbietungen nicht unbedingt ist. Das ist keine spitzfindige Vermutung. Hory wenigstens läßt Motive erkennen, die die soeben vermutete Wirkung auslösen. Denn einmal verschafft es ihm Unbehagen, daß er keinen direkten Schriftgrund für die Kindertaufe nachzuweisen in der Lage ist [1]. Und auch Krogh-Tonning muß einräumen, daß die von ihm vertretene Sakramentslehre nicht durch einen direkten Schriftbeweis gestützt wird [2]. Die schriftgemäße Rechtfertigung seiner Theorie findet er nur wie Martensen [3]) von der biblischen Eschatologie aus, die nicht bloß eine Verherrlichung des Geistes, sondern auch der Natur voraussetze. Darum dürfe die im Christentum durch die Taufe vollzogene Neuschöpfung nicht eine bloß psychologische Bedeutung haben. Sie würde sonst mit dem eschatologischen Gegenbild sich nicht vertragen [4]. Es gibt doch auch zu denken, daß Krogh-Tonning sich außer stande erklärt, die Naturwirkung des Sakraments begreiflich zu machen, und eine adäquate Definition von der Wirkung der Gnade Gottes auf unsere Natur nicht geben zu können behauptet [5]. Doch sei dies nur mehr im Vorübergehen beachtet. Krogh-Tonning schlägt die Gedanken, die von hier aus auftauchen könnten, durch den Hinweis auf so manche anderen Rätsel und Mysterien, die das Leben biete, nieder. Es ist das freilich keine neue Methode. Die Dogmatik hat es ja immer wieder erleben müssen, daß die unserem Erkennen überhaupt gesetzten Grenzen neue Geheimnisse und Rätsel, die die eigene

1) Ebd. 2) Krogh-Tonning a. a. O. S. 54.

3) Martensen, Dogmatik § 253 Anm.

4) Krogh-Tonning a. a. O. S. 61.

5) Det er ogsaa vist nok, at en adæquat Definition af Guds Naades Virkning paa vor Natur maa vi erklære os ude af Stand til at levere. Kr.-T. a. a. O. S. 64.

spezielle, nicht mehr innerhalb der allgemeinen erkenntnistheoretischen Grenzen liegende Theorie bietet, wenn auch nicht erklären, so doch als notwendige und nicht befremdliche Schranken der dogmatischen Arbeit erweisen sollen, durch deren Existenz man also sich nicht braucht beunruhigen zu lassen.

Wichtiger aber ist es, daß beides Hory und Krogh-Tonning den Gedanken der Unentbehrlichkeit des Sakraments, auf den doch die Prämissen ihrer Theorie hinführen, nicht festhalten können. Es berührt doch eigentümlich, wenn Hory sich zunächst bemüht, die altorthodoxe Sakramentsauffassung als unzulänglich nachzuweisen; wenn er die Charakterisierung des Sakraments als des göttlich geordneten Mittels der individuellen Heilsaneignung und göttlichen Vergewisserung und Versiegelung[1]) verwirft; wenn er ausdrücklich die Lücke in der altorthodoxen Auffassung vom Sakrament aufzeigt[2]), und nun doch grade in diesem Zusammenhang die spezifische Sakramentswirkung auch vom Wort gelten läßt. Das Sakrament muß, wie Horys Forderung lautet, etwas bieten, was das Wort und der Glaube für sich nicht zu geben vermag; aber Hory fügt diesem Satz sofort ein „in der Regel"[3]) einschränkend hinzu. Man versteht, wie Hory zu dieser Einschränkung kommt. Es geschieht unter dem Einfluß der Autorität gewisser Schriftaussagen; Schriftmotiv und Sakramentsmotiv vertragen sich eben nicht bedingungslos miteinander. Man kann also Horys Einschränkung begreifen; damit ist sie aber nicht gerechtfertigt. Denn ihm müßte alles daran liegen, Wort und Sakrament so gegeneinander abzugrenzen, daß, was dem einen zugewiesen würde, von dem anderen nicht gelten dürfte. Wenn in bestimmten, sei es auch noch so seltenen Fällen, das Wort und der Glaube dasselbe sollen geben können, wie das Sakrament, so ist der Satz von dem spezifischen Charakter des Sakraments preisgegeben. Hory hat nicht den Mut der Konsequenz gehabt. Er konnte ihn nicht haben, weil die Schrift ihm doch eine zu gewaltige Sprache redete, und das Schriftprinzip von ihm nicht angetastet werden sollte. Unter diesen Umständen hätte er aber die

1) Hory a. a. O. S. 77. 2) A. a. O. 79.
3) Ebd.

Pflicht gehabt, gegen den Sakramentsgedanken sich kritisch zu verhalten. Da er dies nicht tut, vielmehr der Konsequenz der sakramentalen Vorstellung sich zugänglich zeigt, wird er einem Kompromiß zugeführt, das nicht nur nicht befriedigt, sondern auch die eigenen Prämissen über den Haufen wirft.

Dieselbe Unsicherheit findet man bei Krogh-Tonning, der doch reiner als Hory den Sakramentsbegriff durchzuführen bestrebt war. Krogh-Tonning versucht den Nachweis, daß die Taufe die Wiedergeburt wirkt, die von der relative Selbständigkeit besitzenden Heiligung unterschieden, ein sakramentales Produkt ist. Das stimme auf das genaueste überein mit dem Begriff des Sakraments als einer mit uns vorgenommenen Handlung und mit unserer Ohnmacht, die uns auf die neuschaffende Allmacht Gottes verweise [1]). Aber nun findet sich dieselbe charakteristische Einschränkung wie bei Hory. Was Krogh-Tonning über das Verhältnis von Wort und Sakrament ausführte, soll auf alle Fälle für normale Verhältnisse Gültigkeit haben [2]). An einer anderen Stelle spricht er sich noch deutlicher aus. Er gibt die Möglichkeit der Erlangung der Seligkeit zu allein vermittels des Gnadenmittels, das seinem Wesen nach lediglich sich an den Geist wendet, nämlich kraft des Wortes. Das soll freilich etwas Abnormes sein [3]); für die prinzipielle Beurteilung macht dies aber nichts aus. Ist einmal das Prinzip durchlöchert, so ist die prinzipielle Scheidung preisgegeben, und man kann die These, die als grundlegende gelten soll, nur mit den alten Dogmatikern vermöge einer willkürlichen Setzung retten. Diesen Ausweg findet man auch bei Krogh-Tonning, wenn er die Ausnahme freilich einräumen muß, sie aber als Abnormität gewertet sehen will, weil Gott eben zwei Gnadenmittel gegeben habe, Wort und Sakrament. So fehlt denn auch

1) Krogh-Tonning a. a. O. S. 103: At Gjenfödelsen . . . ejendommeligen er et s a k r a m e n t a l t P r o d u k t eller formidlet ved Guds Naade i S a k r a m e n t e t, dette maa ansees for at stemme paa det nöjeste overens baade med Sakramentets Begreb som Handling, der foretages med os, og med vor Trang som afmægtige, der ej kan reddes for Livet uden i kraft af Guds enevirkende, nyskabende Almagt.

2) i alle Fald under normale Forhold. ebd.

3) A. a. O. S. 53.

hier de facto der innere Nachweis der Notwendigkeit des Sakraments neben dem Wort, mag es auch Krogh-Tonning weit besser als den alten Dogmatikern geglückt sein, durch Formeln den systematischen Fehler zu verdecken. Krogh-Tonning könnte allerdings darauf hinweisen, daß er doch ein Gegner jeder mechanischen Trennung der beiden Gnadenmittel sei, ja, daß er dem Sakrament auch ein verbales Moment zuschreibt[1]). Die symbolische Art des Sakraments macht nach ihm darauf aufmerksam, daß es auch auf den Geist wirken soll. Das ist richtig, bedeutet aber in unserem Zusammenhang nichts; es bedeutet höchstens eine neue Verschleierung. Denn immer würde es sich nur um eine indirekte Wirkung, und zwar des Sakraments handeln. Das entscheidende ist aber dies, daß Krogh-Tonning dem Wort die volle Heilswirkung unabhängig vom Sakrament zuschreibt. Es kann auch dessen noch gedacht werden, daß Krogh-Tonning im weiteren Verlauf dieser Ausführungen seiner Sakramentsthese nur in der Form einer Hypothese Erwähnung tut. Ein günstiges Vorurteil für die Theorie kann dies alles nicht erwecken. Die Theoretiker selbst verraten eine bedenkliche Unsicherheit.

Zu dieser systematischen Unsicherheit gesellt sich eine willkürliche Begriffsbegrenzung. Es verträgt sich nicht mit dem Ernst systematischer Gedankenführung, wenn Hory die grundlegenden Erörterungen in der Gestalt von Vermutungen entwickelt. Hory räumt ein, daß das Wort konzentriert wirken kann[2]), daß es den Menschen in seinem innersten Mittelpunkt gleichsam mit momentaner Zusammenfassung seiner ganzen Kraft treffen und so eine durchgreifende Umgestaltung bewirken kann[3]). Es soll aber, das ist die vorausgesetzte Forderung, der Unterschied von Wort und Sakrament nachgewiesen werden. Das geschieht einmal, indem zur Ueberraschung des Lesers, der die soeben zitierten Worte noch im Gedächtnis hat, erklärt wird, daß das ins Herz hinein gesenkte Wort „wohl selbst triebkräftig, aber nicht vermögend, aus sich allein die ganze Fülle des Lebens mit allen seinen Attributen ins Dasein zu rufen“[4]), vom Sakrament berührt werde und kraft

1) Krogh-Tonning a. a. O. 122. 2) Hory a. a. O. S. 84.
3) Ebd. 4) A. a. O. S. 88.

dieser Berührung das Lichtleben sich entzünde. Das ist aber im Hinblick auf das erste Zugeständnis eine willkürliche Behauptung.

Sodann wird aber auch auf den Unterschied der spendenden Person im Wort und Sakrament aufmerksam gemacht. Aber leider kann Hory den Beweis für diese Unterscheidung nicht bringen. Er schildert in längerer, an johanneische Stellen sich anschließender Auseinandersetzung den Gang der Heilsaneignung in den einzelnen Menschen, „um den Punkt zu bestimmen, wo das Sakrament in dasselbe eingreift" [1]). Der Vater bringt durch den des Worts sich bedienenden Geist die innerste Saite des Gottesbewußtseins zum Klingen. Dies wirkende Wort ist das Wort Christi, sodaß durch dies Wort ein Verhältnis zu Christus angebahnt wird, das Liebe und Verehrung der Menschen und die Erfahrung göttlicher Liebe enthält. Dies immer noch nicht den religiösen Heilsbesitz und die Erfüllung und den Besitz des Glaubens kennende, sondern nur vorbereitenden Charakter tragende Verhältnis zu Christus wird in das Stadium des Habens übergeführt durch die auf Grund eines Tuns Christi erfolgende Sendung des Geistes ins Herz. Mit dem Geist wohnt sich aber Christus selbst im Menschen ein [2]); das religiöse Ziel ist jetzt erreicht. Es soll hier nicht die Frage untersucht werden, ob diese Skizze der Heilsaneignung den reformatorischen Rechtfertigungsgedanken überbietet und dadurch aus seiner beherrschenden Stellung verdrängt. Hier gilt es, diesen Entwurf der Heilsaneignung darauf hin anzusehen, ob er die von Hory behauptete Unterschiedenheit der Person des Spenders im Wort und Sakrament beweisen kann. Und eben dies ist nicht der Fall. Die Linien, die Hory hier zieht, werden bestimmt durch die Punkte Wort und Geist, Wort und Christus, Geist und Christus, d. h., die allgemeine Charakteristik der Heilsaneignung kann gegeben werden, ohne daß ein notwendiger Platz für das Sakrament gefunden wird und ohne daß eine notwendige Trennung des Geistes und Christi nachgewiesen wird. Denn der Geist bedient sich des Wortes, welches ein Wort Christi ist, begründet ein Verhältnis zu Christus, das ergänzt wird durch die Sendung des Geistes

1) Hory a. a. O. S. 84. 2) A. a. O. S. 86.

ins Herz, mit dem nun Christus selbst ins Herz einzieht. Es wechseln also wohl formal die Begriffe Geist und Christus; aber wie in dem vorbereitenden Akt Wort, Geist und Christus zusammengestimmt erscheinen, nicht aber differenziert, so auch in dem letzten, den eigentlichen Besitz garantierenden Akt. Mit dem Geist, der ja des Wortes sich bedienen muß, nimmt Christus Wohnung im Herzen. Der von Hory gebotene Wechsel der Begriffe Geist und Christus ist nicht imstande, eine Ergänzung des Worts durch ein anderes Mittel als notwendig zu erweisen, oder daß der Geist und Christus verschiedener Mittel sich bedienen müßten. Hory selbst hat eine Empfindung für diese Lücke. Denn er erklärt am Schlusse dieses Absatzes, der das dogmatische Resultat aus den vorangegangenen Erörterungen ableiten soll, es habe sich eine Reihe von Akten herausgestellt, in denen der Geist vorherrschend war, und eine Reihe, in der von Christus dies galt. „Für die eine Reihe stellte sich uns als Organ das Wort dar, sollte es nicht für die andere Reihe das Sakrament sein? Sollte nicht, wie der heilige Geist durch das Wort, so Christus vorherrschend durch das Sakrament wirken"[1]? Solche nicht einmal durch die voraufgegangenen Erörterungen glaubhaft gemachten Vermutungen haben natürlich keinen dogmatischen Wert. Bedeutungsvoll sind sie aber, sobald zur These Horys Stellung genommen werden soll. Sie bekunden den Verzicht auf die systematische Begründung grade des springenden Punktes.

Auch Krogh-Tonnings Darstellung kann man von dem Vorwurf der Willkür nicht frei sprechen. Er meint, eine Rettung besonders der Kinder sei nur dann möglich, wenn Gott auch durch ein anderes Mittel mit uns verkehren könne als durch das Wort, nämlich durch die Handlung, und wenn diese Handlung an das Unpersönliche des Menschen sich wende[2]. So wird der Begriff der Handlung bezeichnend für die Eigenart des Sakraments; und der Handlung ist es eigentümlich, nur Passivität im Menschen vorauszusetzen[3]. Im sakramentalen Christentum ist Gott han-

1) Hory a. a. O. S. 87.
2) Krogh-Tonning a. a. O. S. 72.
3) A. a. O. S. 39.

delnd, der Mensch rezeptiv [1]). Das Wort aber setzt die freie Persönlichkeit voraus [2]), und die Wirksamkeit des Wortes hängt ab von der Beschaffenheit unseres Geistes [3]), der sich nicht unmittelbar beeinflussen läßt [4]), wie die Natur. So hat durch das Natürliche in uns das Natürliche außer uns Zugang zum Geistigen. Das entspricht auch den Forderungen einer gesunden Psychologie [5]). Diese gesunde Psychologie scheint allerdings Krogh-Tonning nicht so einleuchtend zu sein, wie seine Thesen vermuten lassen. Denn er muß sie doch schließlich als Mysterium beurteilen. Aber davon mag hier abgesehen werden. Die Frage, auf die es hier vor allem ankommt, ist die, ob Krogh-Tonning berechtigt ist, Wort und Handlung so gegen einander abzugrenzen, wie es von ihm geschehen ist.

Daß der Lutheraner Krogh-Tonning mit seiner die Wiedergeburt auf das Sakrament, die Heiligung auf das Wort beziehenden Theorie die altlutherische Lehre von der Wiedergeburt verläßt, ist das wenigste, das gegen seine Theorie einzuwenden wäre. Krogh-Tonning würde auch einen solchen Vorwurf nicht allzu schwer nehmen; er will ja nicht repristinieren, sondern weiterbilden. Bedeutungsvoller ist aber, daß die von ihm beliebte Scheidung das religiöse Urteil und die psychologische Betrachtung in einander wirrt und in der Auffassung von der Wortwirksamkeit zu Gedanken kommt, die mit der reformatorischen Gnadenlehre in Konflikt geraten. Das Wort soll nach Krogh-Tonning den Menschen nur in eine neue Situation führen, die ihm die Möglichkeit der Wahl gibt [6]). Die sakramentale Handlung aber bedeutet eine Neuschöpfung des Sünders. Wo das Wort auftritt, wird an die Mitwirkung des Menschen appelliert, während allein beim Sakrament von der Passivität des Menschen gesprochen werden kann. Mit dieser Erklärung, die die Wiedergeburt auf das Sakrament, die Heiligung auf das Wort einstellt [7]), will es allerdings wenig zusammenstimmen, daß auch eine Wiedergeburt durch

1) A. a. O. S. 78. 2) A. a. O. S. 48.
3) A. a. O. S. 72. 4) A. a. O. S. 97.
5) A. a. O. S. 98.
6) Krogh-Tonning a. a. O. S. 119. 7) A. a. O. S. 103.

das Wort anerkannt wird. I Petr 1, 23 ließ sich ja nicht ignorieren, wie denn überhaupt diese Schriftstelle eine bleibende crux für die spezifische Sakramentstheologie geworden ist. Krogh-Tonning findet sich aber doch verhältnismäßig leicht mit dieser Stelle und anderen, ähnlich lautenden ab. Denn er schickt ihrer Besprechung voran die Erklärung, daß das Sakrament das nächste und eigentliche Mittel der Wiedergeburt bleibe und er läßt ihr unvermittelt, und ohne daß er des Widerspruchs mit dem offenbaren Wortlaut der Schriftstellen zu gedenken für nötig befindet, die Erklärung folgen, daß das Wort mit dem Sakrament zusammen das neue Leben wirkt[1]). Wenige Zeilen vorher hatte er aber selbst die Richtigkeit des Schriftworts mit der Behauptung begründet, daß ja Gottes Wort „Geist und Leben" sei (Joh 6, 63). Es ist also ein merkwürdiges Schwanken zwischen disparaten Motiven zu konstatieren. Will man davon aber keine Notiz nehmen, so muß man jedenfalls den Nachweis dafür verlangen, daß der Rekurs auf das Wort allein synergistische Gedankengänge auslöst. Denn um dies zu vermeiden, will ja Krogh-Tonning auf das Sakrament zurückgehen. Den Nachweis kann er aber nicht geben. Denn einmal muß er ja unter dem Eindruck gewisser Schriftstellen seine allgemeine Auffassung von der Wirkung des Wortes fallen lassen. Sodann aber verwechselt Krogh-Tonning, wie das übrigens innerhalb der spezifisch lutherischen Heilslehre üblich ist, die psychologische Spontaneität mit dem religiösen Urteil über diese Spontaneität. Krogh-Tonning hat ganz gewiß Recht, wenn er ein rein passives Verhalten des Menschen gegenüber dem Wort in Abrede stellt. Wo Geist mit Geist in Berührung kommt, kann man eben nicht auf der einen Seite schlechthinnige Aktivität, auf der andern Seite schlechthinige Passivität konstatieren. Denn das Aktivum trifft auf ein Aktives. Mit der psychologischen Spontaneität, die ja auch bereits im Begriff der psychologischen Rezeptivität enthalten ist, muß man als mit einer unabweisbaren Tatsache rechnen. Aber sie darf nicht identifiziert werden mit einem darauf sich gründenden Anspruch vor Gott oder auch nur mit dem Gedanken des liberum arbitrium indifferentiae. Denn

1) A. a. O. S. 108.

das agitative Moment kann man nicht sich, sondern nur dem Worte, respektive Gott, zuschreiben, und was empfangen wird, betrachtet man nicht als den Erfolg eigener Tätigkeit, sondern als ein Gnadengeschenk, das angeboten wird. Es ist auch keine andere Stellungnahme möglich. Denn das Wort, und mit dem Wort das Heilsgut, ist unabhängig von dem einzelnen, dem es gelten soll, da. Die Psychologie hat sachlich nichts mit den geistlichen Werten und Gaben zu tun, sie bezeichnet nur die allgemeine Form, in der sie wirklich werden. Psychologische Urteile und religiöse Urteile bewegen sich in Sphären, die sachlich nichts mit einander zu tun haben. Sie können sich darum nicht gegenseitig stören. Das religiöse Urteil muß zu dem psychologischen hinzutreten, damit eine sachliche und inhaltliche Erkenntnis gewonnen wird. Dies religiöse Urteil hängt dann aber nicht ab von dem psychologischen, sondern von der Natur des Inhalts, nach dem allein es sich richten darf. Will man aber, wie Krogh-Tonning es tut, von dem psychologischen Urteil aus ein inhaltliches Urteil gewinnen, so vermengt man sachwidrig und willkürlich nicht zusammengehörige Gebiete. Krogh-Tonnings Theorie hat aber noch den weiteren Nachteil, daß sie in dem Augenblick, wo der Wirksamkeit des Wortes gedacht wird, den Gnadengedanken preisgibt. Denn Krogh-Tonning meint ja nur dann den Gnadengedanken festhalten zu können, wenn eine absolute Passivität, wie sie im Hinblick auf das Wort niemals möglich ist, behauptet wird. Dieser Konsequenz kann er nur entgehen, wenn er eine unvermittelte, lebenschaffende Wirksamkeit des Worts voraussetzt. Aber dies würde nach Krogh-Tonnings Erklärungen[1]) immer nur eine Ausnahme sein; und es würde ferner eine solche Auffassung von der Wirksamkeit des Worts in Widerspruch geraten mit seinen eigenen grundlegenden Erörterungen über die Art, wie das Wort wirkt.

Krogh-Tonning begrenzt also, sachlich angesehen, willkürlich die Wirkungsart des Worts. Willkürlich ist aber auch die von ihm gebotene Verhältnisbestimmung von Wort und Handlung. Die Handlung allein soll imstande sein, an das Unpersönliche des Menschen, an seine Natur sich zu wenden. Aber Krogh-Tonning

1) Krogh-Tonning a. a. O. S. 107. 108.

konnte doch nicht umhin, den symbolischen Charakter der Handlung hervorzuheben und also dem Sakrament ein „verbales Moment" mitzugeben. Der Begriff der Symbolik hat aber doch nur einen Sinn vor dem geistigen Forum, umsomehr, wenn der verbale Charakter der Symbolik ausdrücklich betont wird. Es müßte also grade vermöge seines verbalen Charakters das Sakrament auch wirken wie das Wort, d. h. also gleichzeitig sakramental und verbal. Das ist aber ein Widerspruch. Beseitigt könnte er nur werden, wenn auch das Wort primär auf die Natur wirkt. Diese Annahme verbieten aber Krogh-Tonnings Prämissen. Sie würde auch nach seiner Ueberzeugung in das Gebiet der Magie überleiten. Völlig preisgeben kann er aber auch nicht das verbale Moment des Sakraments, da es ihm darum zu tun ist, jeden Gedanken an eine mechanische Trennung des Worts und Sakraments fernzuhalten. Es bleibt also der Widerspruch bestehen.

Es läßt sich aber des weiteren nicht verständlich machen, inwiefern Wort und Handlung einen Gegensatz bedeuten, der zu den Schlußfolgerungen berechtigt, die Krogh-Tonning zieht. Die Handlung kann auf dem Gebiet, mit dem allein wir es hier zu tun haben, nur als tätiges Sichselbstbezeugen Gottes begriffen werden; legt doch auch Krogh-Tonning Gewicht auf die stiftungsgemäße Verwaltung des Taufsakraments [1]). Das Wort müßte man dementsprechend als die redende Selbstbezeugung Gottes auffassen. Das sind aber keine Gegensätze. Denn die redende Selbstbezeugung Gottes ist — Horn hat dies auch einräumen müssen — schon ein Handeln. Man darf es überhaupt als willkürlich bezeichnen, aus der Definition des Worts den Begriff der Handlung a limine auszuschließen. Das Wort kann sehr wohl eine Handlung sein, so daß Krogh-Tonnings Exklusive nicht zu Recht besteht, zumal noch hinzukommt, daß er doch das Wort Gottes als lebendiges, Leben schaffendes Wort kennt. Umgekehrt läßt sich vom Begriff der Handlung die Idee des Sinns nicht ausschließen. Jede Handlung fordert zur Frage nach ihrem Sinn heraus und gewinnt erst als sinnvolle Handlung Wert; vollends, wenn es sich um eine tätige Selbstbezeugung Gottes handelt. Krogh-Tonnings

1) Krogh-Tonning a. a. O. S. 71.

Theorie leitet aber dazu an, Gott ein sinn — loses Handeln zuzuschreiben. Das hieße nicht bloß ein Oxymoron konstatieren, sondern auch den geistigen Gottesbegriff vernichten, was Krogh-Tonning doch nicht will. Man wird also, wenn man das Sakrament als Handlung Gottes betrachtet, sofort genötigt, die Frage nach dem Sinn zu stellen. Und eben diese Nötigung zeigt, daß wir es mit einem geistigen Begriff zu tun haben oder mit einem Begriff, der nicht vor dem Forum der Natur, sondern vor dem Forum des Geistes Bestand hat. Es ist also der Begriff der sakramentalen Handlung nicht geeignet, die Naturwirkung des Sakraments zu erklären, da der Begriff, soll er nicht um sein wesentliches Merkmal gebracht werden, zur Natur keine Beziehung hat, sondern vielmehr auf der Stufe des Worts sich bewegt. Krogh-Tonning macht sich demnach, wenn er Wort und Sakrament unter den Gegensatz von Wort und Handlung stellt, einer willkürlichen Begriffsbestimmung schuldig. Er kann also nicht beweisen, was er beweisen will und beweisen müßte. Seine Weiterbildung der altlutherischen Theorie gibt nicht den dort vermißten inneren Nachweis der Notwendigkeit der Zweiheit der Gnadenmittel sowie der spezifischen Wirkung des Sakraments; und der nicht korrigierte Fehler wird noch um einen zweiten vermehrt: den Abfall von dem geistigen Verständnis der Wiedergeburt, an dem die alten Dogmatiker sich trotz allem, was dazu hätte anleiten können, schließlich doch nicht irre machen ließen.

Es ist für Krogh-Tonnings Theorie sehr gefährlich, daß die Kritik zunächst nicht von einem anderen Standort des dogmatischen Urteils aus vorzugehen braucht, sondern als immanente Kritik die Unmöglichkeit der Durchführung seiner Theorie zu erweisen in der Lage ist. Das letzte und entscheidende Urteil ist damit freilich noch nicht gefällt; aber jedenfalls ist doch das Vertrauen stark erschüttert, daß man überhaupt auf diesem Wege zum Ziel gelangen werde. Es kann auch noch der Ironie gedacht werden, die hinter der Darstellung verborgen lagert, aber ihre Existenz doch zu erkennen gibt. Den Sakramenten soll etwas Spezifisches gegeben werden. Die ganze Untersuchung geht auf das Motiv zurück, den Sakramenten ihre singuläre Stellung zu wahren

und ihre Selbständigkeit gegenüber dem Wort zu retten. Es wird also mit einem besonderen sakramentalen Interesse an die Arbeit herangetreten, das als die Wiederaufnahme und konsequente Fortsetzung des schon bei den alten Dogmatikern begegnenden sakramentalen Interesses betrachtet werden muß. Das Ergebnis der Arbeit ist aber eine tatsächliche Minderung des Wertes des Sakraments. Diese Behauptung könnte Befremden erregen; sie muß es auch, wenn man zum Maßstab des Urteils das leitende Motiv nimmt. Sie kann es, wenn man beachtet, daß Krogh-Tonning in der These von dem sakramentalen und verbalen Charakter des Christentums eine Koordination des Worts und Sakraments vornimmt. Läßt man aber sein Urteil von dem tatsächlichen Erfolg bestimmt werden, so muß man von einer de facto zu konstatierenden Depotenzierung des Sakramentswertes sprechen, also eine Erscheinung konstatieren, die grade nicht als genuine Fortsetzung oder — so charakterisierten ja Krogh-Tonning und Hory ihr Verhältnis zu den alten Dogmatikern — Weiterbildung der altlutherischen Stellung zum Sakrament betrachtet werden darf. Denn hier wollte man zu den Wirkungen des Worts dem Sakrament noch eine besondere, die Wortwirkung überbietende Wirksamkeit zuweisen. Ein interessantes Gegenspiel der Motive ist demnach in den Darbietungen Krogh-Tonnings bemerkbar[1]). Die Energie des Sakramentsgedankens treibt zu einer Isolierung und spezifischen Würdigung des Sakraments; die Richtung aber, in der diese Würdigung gefunden wird, bedingt eine tatsächliche Minderung des Wertes des Sakraments und eine grade umgekehrt wie in der altlutherischen Theorie sich vollziehende Ergänzung. Denn Krogh-Tonning, der Anhänger des lutherischen Schriftprinzips, der Gegner der Theologie Grundtvigs, muß es als unverträglich mit der ganzen biblischen Offenbarung erklären, wenn man vermittels der sakramentalen Wirkung die volle Mitteilung des Heils glaubt erwarten zu dürfen, d. h. das Wunder der Wiedergeburt oder der vollen neuen Lebensschöpfung[2]). Denn die persönliche Annahme

1) Vgl. auch Hory a. a. O. S. 121.

2) Krogh-Tonning a. a. O. S. 71: Gjenfödelsens eller den fulde nye Livs-Skabelses Under.

des Heils ist ein ethischer Akt, ein Akt unseres ethischen Ichs [1]). Wenn darum Krogh-Tonning von der sakramentalen Wirkung spricht, so will er ausdrücklich den Gedanken an das volle Heil ausschließen. Ja er zieht den Kreis noch enger. Es soll sich „nicht einmal" um eine Wirkung handeln, die selbst an und für sich und ohne weiteres rettend ist [2]). Nur die Grundlage für das Heil wird gelegt, indem ein neuer positiver Anknüpfungspunkt für das Heil geschaffen wird [3]); diese Grundlegung geschieht eben irresistibiliter. Daß damit eine tatsächliche Depotenzierung der Bedeutung des Sakraments gegeben ist, erhellt ohne weiteres. Nach altorthodoxer Auffassung teilt die sakramentale Wiedergeburt das volle Heil mit. Daß diese neue, spezifisch sakramental interessierte Theologie diesen Gedanken nicht mehr erreicht, das ist die Ironie, von der gesprochen wurde. Krogh-Tonning hat noch viel weniger, als die altlutherische Theologie es vermocht, den Sakramentsgedanken mit dem Glaubensgedanken und den grundlegenden Tendenzen der Schrift- und Reformationstheologie in befriedigender Weise auszugleichen.

Beachtet man aber die soeben konstatierte Minderung der Bedeutung des Sakraments, so ist auch die dogmatische Rechtfertigung der Kindertaufe nicht geglückt, an der doch Krogh-Tonning ein besonderes Interesse hat. Bei den Kindern schlummert das Personleben, überwiegt das Naturleben. Gäbe es nun nicht ein Gnadenmittel, welches eine direkte Naturwirkung ausübte, dessen Sphäre und Wirkungsweise von derjenigen des Worts spezifisch unterschieden wäre, so müßte man auf die Hoffnung einer Rettung der Kinder verzichten [1]). Aber dieser Satz verträgt sich nicht mit der anderen Behauptung, daß das Sakrament nur eine den Heilsprozeß einleitende Bedeutung habe und also das sakramentale Christentum nie das ganze Christentum ist, das Sakrament als solches eine seligmachende Kraft besitzt. Soll diese allgemeine

1) Ebd.

2) A. a. O.: ikke engang om en Virkning, der selv i og for sig og uden videre er frelsende.

3) Vgl. auch S. 90.

4) Krogh-Tonning a. a. O. S. 72. 73.

These von dem Geltungsbereich des Sakraments bestehen bleiben, so fehlt der dringend notwendige überzeugende Nachweis, daß durch die Applizierung der sakramentalen Handlung die Kinder gerettet und selig werden. Denn wenn die Rettung der Kinder von einem Gnadenmittel abhängig gemacht wird, so muß nachgewiesen werden, daß die Wiedergeburt, die durch die Kindertaufe vollzogen wird, das volle Heil und die wirkliche Rettung verleiht. Bei dem Gedanken einer Einleitung der Heilsaneignung kann man nicht stehen bleiben. Es könnte nun zwar daran erinnert werden, daß Krogh-Tonning auch dem Sakrament ein verbales Moment mitgab, also auch in der Kindertaufe eine am Begriff des Wortes orientierte Einwirkung auf den Geist vorausgesetzt werden dürfte. Aber diesen Ausweg ist Krogh-Tonning nicht gewillt zu betreten. Er müßte dann mit magischen Vorstellungen operieren; diese lehnt er aber grade in dem Abschnitt, der auf die Kindertaufe Bezug nimmt, ab. Den Kindern gegenüber darf man nach Krogh-Tonning nur sakramentale, nicht verbale Momente geltend machen. Dann müßte aber angenommen werden, daß die in der sakramentalen Kindertaufe vermittelte Naturwirkung als solche schon seligmachend und definitiv rettend ist. Das widerspricht aber der unter dem Einfluß der Schriftworte entwickelten Definition des Wirkungsbereichs des Sakraments.

Krogh-Tonning scheint ein Gefühl für diesen Fehler in seiner Theorie gehabt zu haben. Denn Runebergs Gedicht Sven Dufva heranziehend, konstatiert er den Gegensatz eines Herzenschristentums und eines in verständiger, durchdachter Weise sich Rechenschaft gebenden Christentums. Der Kopf, d. h. also der Intellekt, kann schwach und gering, und das Herz doch lauter und gut sein[1]). Davon zeugt ein Leben voller Selbstverleugnung und Liebesübung, dessen Motiv nicht die reflektierte Erkenntnis der Pflicht ist, sondern ein unwillkürlicher Trieb, das Gute zu tun, sodaß das Gute zur zweiten Natur geworden ist[2]). Ein solches Leben müsse sakramentales Christentum genannt werden. Damit ist nun aller-

1) Ett dåligt hufvud hade han, men hjertat det var godt. Krogh-Tonning S. 71.

2) A. a. O. S. 78.

dings der soeben konstatierte Widerspruch nicht beseitigt. Die prinzipielle Erklärung, daß das die Grundlage legende Sakrament noch des seligmachenden Wortes und des Glaubens als einer Ergänzung bedarf, wird von dieser Erörterung nicht berührt oder umgestaltet. Wohl aber ist etwas anderes erreicht worden. Krogh-Tonning ist unvermerkt mit diesem zuletzt charakterisierten „sakramentalen Christentum“ in ein „verbales Christentum“ hinübergeglitten. Das verlangt natürlich niemand, daß Bedingung der Seligkeit eine durch den Intellekt vermittelte, reflexionsmäßig vorgestellte systematische Erkenntnis des Glaubens und der Pflicht sei. Einem Sven Dufva auf religiösem Gebiet könnte niemand den Heilszugang in Frage stellen. Der Streitpunkt ist anderswo zu suchen. Krogh-Tonning ging von der Antithese einer durch die sakramentale Handlung vermittelten direkten Wirkung auf die Natur und einer durch das Wort vermittelten direkten Wirkung auf den Geist aus. Was Krogh-Tonning aber in Anlehnung an die Gestalt des Sven Dufva zeichnet, ist ein Christentum, das selbstverständlich auch dort in die Erscheinung treten kann, wo eine Wortwirkung stattgefunden hat. Man reflektiert nicht über die systematischen Zusammenhänge, gibt sich keine intellektuell vermittelte Rechenschaft über die Tragweite, Konsequenzen und Bedingungen dessen, was aufgenommen ist, erschließt sich vielmehr einfältig, schlicht und treu dem Inhalt, seiner motivierenden Kraft und seiner das Herz, d. h. die Persönlichkeit packenden Gewalt. Dies schlichte Herzenschristentum sakramentales Christentum zu nennen, ist willkürlich und verleitet zu Mißverständnissen. Denn der Nerv dieses Herzenschristentums ist die persönliche Haltung und Zuwendung. Es ist eine besondere Form des persönlichen Lebens, nicht aber ein Leben, das außerhalb des Persönlichen und Geistigen steht und nur durch den Begriff der Natur im Gegensatz zum persönlichen Geist[1]) charakterisiert werden kann. Auf dies Herzenschristentum oder Sven-Dufva-Christentum paßt nicht die Charakteristik, die Krogh-Tonning sonst der dem Sakramentsbegriff offen stehenden Natur zu teil werden ließ. Die äußerliche Bemerkung aber, daß dies Herzenschristentum zur zweiten

1) A. a. O. S. 39.

Natur geworden sei, berechtigt noch keineswegs von einer bloßen Naturwirkung zu sprechen. Ob diese Redeform überhaupt berechtigt ist oder allen Ansprüchen des ethischen Urteils genügt, kann hier unerörtert bleiben. Hier braucht nur darauf hingewiesen zu werden, daß es sich um ein Bild zur Illustration eines geistigen Besitzes handelt. Wenn also Krogh-Tonning das Sven-Dufva-Christentum ein sakramentales Christentum nennen will, so mag man an der Willkür der Bezeichnung nachsichtig vorübergehen; nicht aber kann man daran vorbeigehen, daß dies sakramentale Christentum seinem Gehalt und seiner Eigenart nach durchaus verschieden ist von dem sakramentalen Christentum, welches die Sakramentstheorie Krogh-Tonnings fordert. Neben die bereits nachgewiesenen Unklarheiten tritt also eine neue Unklarheit. Sie ist zwar psychologisch interessant; denn sie lüftet den Schleier, der den Kampf der Krogh-Tonning bewegenden Motive verdeckt; sie untergräbt aber die systematische Sicherheit der dogmatischen Theorie und beleuchtet aufs neue ihre Haltlosigkeit.

Auch Rocholl ist es nicht geglückt, die Theorie von der physischen Neuschöpfung in der Taufe lebenskräftig zu gestalten. Er tritt allerdings, besonders im Hinblick auf die Kindertaufe, mit modernen psychologischen Theorien an die Lösung der Aufgabe heran; daß er aber das Problem gelöst habe, darf man mit Grund bezweifeln. Ja man kann, wenn nicht bereits Krogh-Tonnings Darbietungen davon zu überzeugen vermochten, an ihm insonderheit die Notlage studieren, in der sich diese Tauflehre befindet. Denn Rocholl muß, um sie durchzuführen, wie schon andere vor ihm (vgl. Euen), ausdrücklich von der Rechtfertigungslehre der Reformation absehen. Er macht freilich aus der Not eine Tugend. Eine ganze Reihe von Dogmen würde verkümmert erscheinen, wenn man die Rechtfertigung aus dem Glauben zu der die ganze Kirchenlehre beherrschenden Mitte mache[1]). Das sog.

1) Rocholl, Vom Kinderglauben, Neue kirchl. Zeitschr 1902 S. 675. Wenn R. sich auf Ritschl beruft, der es für unmöglich erklärt hatte, Luthers Abendmahlslehre aus seiner Rechtfertigungslehre als dem Prinzip seiner Theologie abzuleiten, so ist damit nichts gewonnen. Denn selbstverständlich kann der einzelne Theologe heterogene Elemente in sich aufnehmen. Die Empirie beweist aber nichts gegen die prinzipielle Forderung.

Materialprinzip der Reformation sei überhaupt kein philosophisches Prinzip, aus dem man das ganze System aufbauen müßte[1]). So vorbehaltlos haben weder Hory noch Krogh-Tonning sich auszusprechen gewagt, die doch die Schwierigkeit einer zutreffenden dogmatischen Begründung des Taufsakraments hervorheben. Mit Rocholls Maxime läßt sich eben alles, was irgendwann als kirchliche Lehre gegolten hat, rechtfertigen. An die Stelle einer geschlossenen sachlichen Begründung ist die formale kirchliche Autorität getreten. Rocholl würde zwar diesen Vorwurf nicht gelten lassen. Denn er spricht von einer Vielheit der Dinge, die vor dem Prinzip da gewesen sei[2]). Aber die Vielheit der Dinge ist in diesem Fall doch nur die Vielheit der Lehren. Eine solche Vielheit der Lehren kann aber innerhalb des Christentums immer nur als Ausdruck verschiedener Beziehungsmöglichkeiten Bestand haben. Keine Lehre kann des Zusammenhangs mit dem Zentrum entraten. Sie müßte in ebendemselben Augenblick aufhören, eine christliche Lehre zu sein. Auch eine vornehmlich psychologische Betrachtung gelangt zur Konstatierung der wesentlichen Einheit. Denn es handelt sich um einen charakteristischen Lebensvorgang, der mit dem Anspruch auftritt, das ganze Leben beherrschend zu erfüllen und zu regeln. Das ist wiederum nur möglich, wenn eine koordinierte Vielheit ausgeschlossen wird, und ein einheitliches Gefüge nachweisbar ist. Es geht das Christentum an seinem Anspruch zugrunde, wenn man es nicht als eine einheitliche Erscheinung auffassen darf, deren Momente auf einander abgestimmt sind und einander gegenseitig bedingen. Das bedeutet noch nicht die Zurückführung des Christentums auf ein „philosophisches Prinzip“. Man könnte dies mit Gründen v. Hofmanns beleuchten, zu dem doch Rocholl und seine Gesinnungsgenossen wie zu einem Lehrer emporschauen. Existiert nun aber ein solcher zentraler Zusammenhang und eine solche Einheitlichkeit — von Vertretern der positiven Theologie wird dies auch bereitwilligst anerkannt; ich erinnere nur an Kähler, Ihmels und R. Seeberg — dann erweist sich Rocholls Versuch, das Sakrament der Taufe unter Preisgabe oder richtiger Ignorierung der Rechtfertigungs-

1) Rocholl, Altiora quaero S. 38. 2) NKZ., a. a. O. S. 675.

lehre zu retten, als unbrauchbar. Ja Rocholls Erläuterungen lassen es überhaupt als zweifelhaft erscheinen, ob er die Kompetenz hatte, eine Forderung wie die obige zu stellen. Denn er verlangt den Zusammenhang der durch die Taufe gewirkten Neuschöpfung mit der endgültigen Erneuerung des Menschen im Jenseits, fordert die Anerkennung der geist-leiblichen Wirkung des Taufsakraments und betont, daß das Werk der Neuschöpfung am inneren Menschen beginne, die Taufe also zunächst als ethische Erneuerung zu bestimmen sei, daß aber dahinter sich die Andeutung physischer Wiedergebärung erhebe[1]). Mit dieser Erklärung hat er aber die Taufe zum Mittelpunkt gemacht und einen prinzipiellen Zusammenhang konstatiert, den zu konstatieren und erst recht zu fordern er seiner Theorie zufolge nicht interessiert sein konnte. Mit anderen Worten: Rocholl hat selbst ein die christlichen Lebenswirkungen umspannendes „Prinzip"; nur sucht er es nicht in der Rechtfertigungslehre, die verglichen mit seiner Tauflehre die Rolle einer untergeordneten Funktion übernimmt. Rocholls Rechtfertigung seiner besonderen Auffassung von der Taufe ist also weder folgerichtig durchgeführt noch sachlich zu dulden.

Auch sein psychologischer Beweis kann nicht das Problem lösen. Rocholl scheint allerdings zunächst einen berechtigten Protest gegen jede nüchterne, platte Verständigkeit einzulegen und mit sicherem Blick für die Wirklichkeit des psychischen Lebens die Irrationalität und das Rätselhafte, Geheimnisvolle zu umfassen. Darauf den Blick zu lenken, wäre an sich sein gutes Recht. Aber er macht sich einer falschen Verwendung schuldig, und er kann seinen eigenen Darbietungen nicht Durchsichtigkeit verleihen. Er meint, man habe es zu wenig beachtet, daß das Werk der Wiedergeburt nicht bloß im Bewußtsein, sondern auch im Unbewußtsein sich vollziehe. Dies nennt er das Nachtbewußsein[2]), über das wir keine Gewalt haben. Es sei ein Gebiet, in welchem Gott arbeiten könne, in welchem etwas sich ereignen könne, ohne daß wir

1) Rocholl, Altiora quaero S. 72.

2) Ebd. S. 71; NKZ. a. a. O. S. 674.

es wissen [1]). Die Bewußtseinspsychologie ist nach ihm nur die halbe Psychologie; ohne den Hintergrund des Unbewußten als der anderen Hälfte des Ich zerfällt das Ich in die Vielheit der seelischen Funktionen [2]). Mit Rehmke betrachtet er die Seele als „ein immaterielles besonderes Einzelwesen". Die Seele entsteht nicht erst induktiv in der Registrierung der Einzelerfahrungen [3]). Von hier aus findet er nun den Weg zur Rechtfertigung besonders der Kindertaufe. Die dunkle Region des Nachtbewußtseins birgt eine Fülle an Inhalt, von dem nur wenig in unser reflexes Bewußtsein eintritt. So brauche man auch nicht an dem in der Taufe von oben gewirkten Glauben des Kindes zu zweifeln, wie denn überhaupt blitzartig aus der Tiefe des psychischen Lebens unvermittelt neue Gedanken und Lebensbewegungen auftauchen.

Zweifellos ist die helle Bewußtseinspsychologie nicht die ganze Psychologie. Aber welchen Wert haben Rocholls Darbietungen für die dogmatische Rechtfertigung des Sakraments der Kindertaufe? Rocholl verlegt das Schwergewicht der ganzen Betrachtung in die dunkle Region des Nachtbewußtseins. Das widerspricht durchaus dem Begriff des geistigen persönlichen Lebens. Es handelt sich bei diesem Begriff, und darum auch bei dogmatischen Erwägungen, nicht um psychogenetische Betrachtungen, sondern um zureichende Urteile über einen geistigen Tatbestand. Wenn nun Rocholl dies Bewußtsein, das er charakteristisch genug Nachtbewußtsein nennen muß, dem er nur in der Form einer Behauptung einen „tiefen" Inhalt zuweisen kann, von dem er nur den negativen Satz aufstellen kann, daß es ein „Unbewußtsein" sei, wenn Rocholl dies Unbewußtsein als das konstitutive Moment des geistigen Lebens hinstellt, so erhellt die unlogische Art dieses Verfahrens von selbst. Denn es ist ein logischer Widerspruch, den Schwerpunkt des geistigen Lebens in eine Sphäre zu verlegen, für die man nur den Begriff „Unbewußtsein" zu prägen weiß. Ist erst das geistige Leben erwacht — wie es erwacht, interessiert den Psychologen, kann den Religionspsychologen interessieren, ist aber dem Dogmatiker gleichgültig — so hat man den

1) Rocholl, Altiora quaero S. 71.

2) NKZ. a. a. O. S. 673. 3) A. a. O. S. 674.

Schwerpunkt in den Merkmalen zu finden, die eben das geistige, das bewußte Leben konstituieren. Und selbst wenn man die psychogenetisch orientierte psychologische Betrachtung Rocholls befolgt, kommt man nicht, zum Nachtbewußtsein fortschreitend, zur Seele als einem immateriellen besonderen Einzelwesen; auf psychologischem Wege gelangt man nur zum Verständnis der Seele als des Konzentrationspunktes des individuellen Ichs. Weiter führt die Psychologie nicht. Es ist ganz richtig, daß unser Seelenwesen nicht in der Registrierung der Einzelerfahrungen induktiv entsteht. Eine solche „materialistische Psychologie“ [1]) verträgt sich nicht mit den Ergebnissen der Erkenntnistheorie. Aber von dieser Anerkennung der These Rocholls bis zu seiner Metaphysik ist noch ein gewaltiger Sprung. Und nur vermittels eines Sprunges könnte man seine Metaphysik erreichen. Aber selbst wenn man sie erreicht hätte, wäre nichts gewonnen; denn man hätte das Wertverhältnis sachwidrig umgekehrt.

Rocholl hat freilich ein Interesse an dieser Umkehrung. Er will den Kinderglauben rechtfertigen, der auf dem Gebiet des unbewußten Innenlebens sich bewege. Aber man wundert sich doch, daß Rocholl an dem Nachweis dieses Kinderglaubens noch ein Interesse haben kann. Die alte Orthodoxie, der Rocholl gedenkt, war an dem Nachweis der fides infantilis wesentlich interessiert. Sie versteht ja das Lehrstück der Taufe von der Wiedergeburt und Rechtfertigung der Erwachsenen aus. Korrelat der Rechtfertigungslehre war aber der Glaube. Rocholl jedoch hatte einen solchen prinzipmäßigen Aufbau verworfen, er brauchte also um die bei den alten Dogmatikern in ihrer Stellung wohl begreifliche fides directa sich nicht zu kümmern. Geschieht dies doch, so beweist es, wie sehr ihm die alte Dogmatik noch Autorität ist. Seine eigenen Prämissen hätten diesen Nachweis nicht nötig gemacht, der ihm wiederum einen eigentümlichen Sprachgebrauch aufzwingt. Denn er spricht — Lc 1, 41 muß natürlich wieder herhalten — von einem Glauben, der niemals bewußt wird [2]). Das Kind wird aus dem Widerstreben genommen und durch den

1) NKZ. a. a. O. S. 673.

2) Ebd. S. 642; Altiora quaero S. 71.

Geist zu selbsteigenem Eingehen in den höheren Willen geführt. Hier operiert aber Rocholl überall mit Begriffen, die dem Tagbewußtsein entnommen sind. Er muß nicht bloß den Glauben, wie er nun einmal auf evangelischem Boden nur verstanden werden kann, um seinen eigentlichen Inhalt bringen, er kann diesen reduzierten Glauben überhaupt nicht beschreiben, ohne die Grenzen des Nachtbewußtseins zu überschreiten, und also Begriffe zu prägen, die innerhalb des Nachtbewußtseins überhaupt keine Gültigkeit besitzen können. Er kann also nur behaupten, nicht nachweisen.

Auch die psychologische Analogie, mit der er arbeitet, ist unbrauchbar. Weil Inspirationen gleichsam aus der dunklen Tiefe des Seelenlebens blitzartig auftauchen [1]), soll der von oben gewirkte Glaube des Kindes psychologisch annähernd erklärt sein. Aber Rocholl vergißt, daß die blitzartigen Inspirationen nur dort vorhanden sind, wo bereits bewußtes geistiges Leben besessen wird. Mag die Inspiration auch in der Form der Ekstase in die Erscheinung treten, möglich ist sie nur dort, wo der Zustand des „Unbewußtseins" eine überwundene Entwicklungsstufe ist. Diesen Inspirationen eignet also psychologisch angesehen so wenig der Zusammenhang mit der fides directa, daß vielmehr der Zusammenhang mit der fides reflexa gefordert wird. Die Analogie versagt demnach völlig.

Endlich ist Rocholl auch außer Stande, die geist-leibliche Wirkung des Taufsakraments nur einigermaßen verständlich zu machen. Das Wort übermittelt immer nur Geistiges [2]); der Geist führt nie dem Leibe Leibliches zu [3]). Zwar sind Geist und Leib auf einander gestimmt [4]), aber der Dualismus von Geist und Leib bleibt bestehen [5]). Die geist-leibliche Wirkung geschieht also durch das Wort und das Element [6]). Diese Darlegung ist aber an der Abendmahlslehre orientiert; Rocholl versucht es nicht, sie ausführlich in der Lehre von der Taufe zu entwickeln. Denn wie sollte das Element der Taufe dem Leibe etwas Leibliches zuführen können? Die alten Dogmatiker ließen mit gutem Grund die Ein-

1) NKZ. a. a. O. S. 674.
2) Rocholl, Altiora quaero S. 32. 3) Ebd. S. 34.
4) Ebd. S. 32. 5) Ebd. S. 34. 6) Ebd. S. 35.

wirkung des Elements auf den Leib (corpus) eine äußerliche bleiben. Rocholl hat auch, wenn er von der Wiedergeburt spricht, immer nur in psychologischen Kategorien geurteilt oder in Kategorien, die psychologisch sein sollen. Er läßt das Werk der Wiedergeburt im bewußten und unbewußten Sinn sich vollziehen. Er sucht psychologische Analogien auf, um den Kinderglauben annähernd zu erklären. Hier handelt es sich also stets um psychologische Zusammenhänge, wie ja denn auch Rocholl den Dualismus von Geist und Natur behauptet und den Geist nach der bereits charakterisierten Doppelheit betrachtet. Und plötzlich erfährt man nun, daß eine Andeutung physischer Wiedergebärung, die sich hinter der im Vordergrunde stehenden ethischen Erneuerung erhebe, zu konstatieren sei [1]). Derartiges kann man natürlich behaupten; will man aber eine dogmatische Rechtfertigung des Sakraments geben, darf man bei Behauptungen nicht stehen bleiben. Man darf doch erwarten, daß ein Versuch der Erklärung gemacht wird, Krogh-Tonning hatte sich davon wenigstens nicht dispensiert. Nach Rocholl erscheint aber diese geist-leibliche Wirkung unverständlich. Die Wiedergeburt vollzieht sich seiner These zufolge im Bewußtsein und Unbewußtsein. Aber dies Unbewußtsein oder Nachtbewußtsein ist immer noch Geist, nicht Leib oder Natur im physischen Sinn. Es kann also von hier aus noch keine Andeutung einer physischen Wiedergebärung auch nur geahnt werden. Sollte Rocholl dies aber doch für möglich halten, so müßte man ihm den Vorwurf der Begriffsvermengung machen. Denn er würde nun den Begriff unbewußte Natur bald als geistigen und bald als physischen Begriff brauchen, und den eingangs aufgestellten Dualismus von Natur und Geist preisgeben. Das mögliche Verständnis für die Andeutung der physischen Wiedergebärung würde demnach nur mit einer anderen Unklarheit erkauft, die noch dazu grundlegende Voraussetzungen Rocholls umstößt. Auch durch Rocholls Darbietungen ist also diese neulutherische Tauflehre nicht klarer und einleuchtender geworden.

Das gilt auch von Hallers temperamentvollem Eintreten für

---

1) Rocholl, Alt. qu. S. 72.

die in der neulutherischen Doktrin enthaltenen Fortschritte[1]) und seiner ausschließlichen Zurückführung der Wiedergeburt auf die Taufe. Man sucht bei Haller überhaupt vergebens nach klaren dogmatischen Linien. Sicher ist nur die Behauptung, daß Taufe und Wiedergeburt zusammengehören, daß analog der Geburt die Wiedergeburt als einmalige Neuschöpfung, nicht als Umwandlung betrachtet werden müsse, und daß bei der Wiedergeburt auf Wille und Bewußtsein überhaupt nicht Rücksicht genommen werden muß[2]). So kann er, wie schon früher Martensen, die Kindertaufe als die normale Form der Taufe ansehen[3]). Die Furcht vor einem Hinübergleiten ins Magische ist unbegründet. Denn eine magische Wirkung ist nur dann vorausgesetzt, wenn von einem bloß äußerlichen, physischen Mittel eine Wirkung auf das innere Wesen einer Menschenseele ausgeübt wird. In der Kindertaufe wird aber nicht von einem physischen Mittel eine Wirkung ausgeübt, sondern vom allmächtigen Gotteswillen. Wenn er sein „Werde!“ spricht, so sei dies nicht magisch. Vor magischen Vorstellungen schützt auch der Umstand, daß der Mensch in der Wiedergeburt nicht einfach fertig umgeschaffen wird; es wird vielmehr irgend eine ethische Selbstentscheidung von ihm gefordert. Gott hat die absolut neue Kraft eingeschaffen, deren beseligende oder verdammende Wirkung dann von der nachfolgenden oder gleichzeitigen Entscheidung abhängig ist. Dem Menschen muß erst der neue Lebenskeim gegeben sein, er muß erst wiedergeboren sein, ehe er glauben kann.

Aber wird durch diese nachfolgende Forderung des Glaubens nicht der Wert des wiedergebärenden Taufsakraments gemindert? Haller, der doch Schrifttheologe sein will, muß doch wissen, daß wer wiedergeboren ist, das Leben hat. Wird aber nun neben der Wiedergeburt noch der Glaube verlangt, so hat der Wiedergeborene qua Wiedergeborener nicht das Leben; d. h. aber, nicht bloß das Sakrament, auch die Wiedergeburt wird entwertet. Auch Haller vermag also die in der Stimmung und Absicht vorhan-

1) Haller, Der Begriff der Wiedergeburt nach der Schrift, NKZ. 1900, S. 610. 2) A. a. O. S. 592. 608.
3) A. a. O. S. 601.

dene Hochschätzung des Sakraments in der Theorie nicht anschaulich vorstellig zu machen. Möglich wäre dies nur, wenn er überhaupt auf den evangelischen Glaubensgedanken verzichten wollte. Als evangelischer Theologe ist er dazu natürlich nicht imstande, wenn er auch für die Wiedergeburt den Glaubensbegriff nicht fruchtbar zu machen weiß und es sogar als eine Einseitigkeit der Reformatoren hinstellt, wenn sie dem Glauben eine so große Bedeutung für die Wiedergeburt beilegen.

Zu dem soeben bemerkten Fehler gesellen sich andere Unklarheiten. In der Taufe ist einmalig der neue Lebensanfang gesetzt. Darum haben die Reformatoren Unrecht, wenn sie erklären, daß man trotz der Wiedergeburt durch die Taufe immer mehr ein Kind Gottes werden müsse. Aber nach Haller hat der vierte Evangelist (Joh. 1, 12) diesen Gedanken vertreten, den doch die Reformatoren angeblich zu Unrecht vertreten. Und obwohl die Wiedergeburt nach Analogie der natürlichen Geburt zu verstehen ist, wird doch von Haller unterschieden zwischen objektiver und subjektiver Wiedergeburt. Es gibt solche, die die neuschöpfende Tat der Wiedergeburt durch Gott nur empfangen haben, und solche, in denen das neue Leben auch wirklich zu stande gekommen ist. Diese Unklarheit wird noch vergrößert durch die Annahme, daß meist die objektive und subjektive Wiedergeburt in einander fließen. Freilich gibt es nun doch manche, in denen das neue Leben, auf das es die neugebärende Tat Gottes abgesehen hat, nicht Tatsache geworden ist. Derartiges zu verstehen, dürfte selbst dem Autor dieser Sätze schwer werden. Aber selbst die Unabhängigkeit der Wiedergeburt von der bewußten Willensbewegung wird nicht festgehalten. Denn sofern es sich um Erwachsene handelt, muß man den Wunsch nach der Neugeburt voraussetzen. Denn Gott wirkt niemals zwangsweise. Mit welchem Recht betont denn Haller so energisch die Analogie der Wiedergeburt mit der natürlichen Geburt? Und ist es gerechtfertigt, dem Taufsakrament eine unterschiedliche dogmatische Begründung zu geben? Wenn die Taufe wirklich die Wiedergeburt wirkt und dadurch erst den Glauben möglich macht, so hat Haller keine sachliche Veranlassung, die Erwachsenentaufe anders darzustellen als die Kinder-

taufe. Beide müssen als Wiedergeburt wirkend dogmatisch gleich sein. Denn der dogmatische Beweis gilt unbedingt, entwickelt ein in der Sache liegendes konstantes Verhältnis, duldet darum keine Differenziierung. Das ist — ich komme später noch darauf zurück — überhaupt der Grundsatz, der allein das Taufsakrament dogmatisch rechtfertigen kann. Man kann die Kindertaufe nicht anders dogmatisch rechtfertigen als die Erwachsenentaufe. Ist nun aber seitens Hallers für die Erwachsenentaufe doch eine irgendwie geartete bewußte Willensbewegung postuliert, so ist wohl das Motiv dieses Postulats zu verstehen; die dogmatische Theorie Hallers wird nun aber zu einem unauflösbare Widersprüche enthaltenden Kompromiß. Man braucht darum bei Haller sich nicht lange aufzuhalten, mag er auch einer Stimmung Ausdruck geben, die weit verbreitet sein mag in der gegenwärtigen lutherischen Kirche. Sie ist aber nicht imstande, sich einen dogmatisch klaren Ausdruck zu geben.

Es ist schließlich diese ganze Theorie, die wir bisher betrachten mußten, so wenig lutherisch, daß sie das charakteristische Merkmal der lutherischen Gnadenlehre völlig preisgibt. Denn sie lehrt wiederum die Gnade als eine Naturkraft verstehen. Damit ist, ganz abgesehen von den mannigfachen Unklarheiten und Widersprüchen, die notiert werden mußten, über sie das Urteil gesprochen. Das bedarf keiner weiteren Ausführung. Man meint allerdings mit dem Vorwurf des Spiritualismus und Platonismus die Angriffe zurückschlagen zu können, meint bei den Bestreitern der auf diesen Seiten vorgetragenen Theorie eine moderne Form der alten, den Leib und die Leiblichkeit verachtenden Askese erblicken zu dürfen und dem gegenüber den gesunden biblischen Realismus zu vertreten. Ob ein Realismus gesund ist, der an so mannigfaltigen Unklarheiten und unfaßbaren Behauptungen, wie gezeigt war, krankt, mag dahingestellt bleiben. Dem biblischen und reformatorischen Christentumsverständnis hat er jedenfalls nicht die Bahn frei gemacht, vielmehr nur den katholischen Gnadenbegriff erneuert. Es braucht nur an Horys Erklärung von der Gnade als einer einer höheren Ordnung angehörenden Natürlichkeit oder an Krogh-Tonnings Definition der Gnade als einer Naturkraft erinnert zu werden.

Luther hatte aber die Gnade Gottes als die barmherzige Gesinnung verstehen gelehrt, die sich zum Sünder herabneigt, seine Sünde richtet und den Sünder selbst in die geistige Gemeinschaft mit sich aufnimmt. Damit hatte Luther den stoisch-katholischen Gnadenbegriff endgültig überwunden. Das sind bekannte Dinge; ich darf auch auf die Ausführungen positiver Theologen, so insonderheit an die Ausführungen von M. Kähler[1]) und Althaus verweisen. Namentlich Althaus wird nicht müde, die „theosophische" Tauflehre zu bekämpfen und dem hier vertretenen Realismus gegenüber den echten biblischen Realismus zu verfechten. Wir dürfen darum der von Althaus und ebenfalls von Cremer eingenommenen Position uns jetzt zuwenden.

2.

Es könnte, wenn man gewisse Punkte der Tauflehre Cremers und Althaus' sich vergegenwärtigt, den Anschein haben, als ob es überhaupt unberechtigt sei, sie in irgendwelche Relation auf die orthodoxe Tauftheorie zu stellen. Althaus kritisiert die Tauflehre der protestantischen Orthodoxie sehr scharf. Bei Cremer findet man zwar keine so einschneidende Auseinandersetzung mit der altlutherischen Taufdoktrin, aber seine leitenden Ideen sind dieselben, die auch bei Althaus uns entgegentreten. Unter diesen Umständen möchte es denn doch bedenklich erscheinen, die Taufanschauung, mit der wir uns jetzt zu beschäftigen haben, zugleich in einem Zusammenhang zu betrachten, der Rücksicht nimmt auf die Stellung der altlutherischen Orthodoxie zum Taufproblem. Die ursprüngliche Theologie der Reformationszeit und die Theologie der Schrift ist für Althaus und Cremer offenbar maßgebender und einflußreicher gewesen, als die Theologie der altlutherischen Orthodoxie. Das ist im ganzen richtig; trotzdem darf man die Relation auf die orthodoxe Doktrin nicht als unangemessen beurteilen. Das Motiv unserer Fragestellung fordert ja nicht eine ex instituto vorgenommene positive Orientierung an der altlutherischen Lehre. Es handelt sich vielmehr um die Frage, welche

1) M. Kähler, Die Sakramente als Gnadenmittel, Leipzig 1903.

Stellung die alte Lehre gegenwärtig innerhalb der Theologie erhält, die sich als positive Theologie angesehen wissen will und die κ. ἐ. als Hüterin des kirchlichen Erbes gelten will. Daß die orthodoxen Formulierungen kritisiert werden, darf nicht Befremden erwecken. Zur Kritik mußte ja die alte Lehre herausfordern. Es kommt auf die Art und den Umfang der Kritik an und auf die Gesamtstimmung, die man den dogmatischen Grundideen der alten Theologie entgegen bringt. Dann wird man allerdings des Grundsatzes inne, daß die dogmatische Behandlung des Taufproblems nicht einen unbedingt zuverlässigen Schluß auf die Gesamthaltung der Theologie zuläßt, das gefundene Ergebnis also nicht schlechthin verallgemeinert werden darf. Bleibt man aber dieser Beschränkung, die zu beachten das vorliegende Problem nötigt, sich bewußt, so darf man die Untersuchung über die dogmatische Behandlung des Taufproblems in der gegenwärtigen positiven Theologie wohl mit der Frage verknüpfen, wie weit diese positive Theologie auf die Motive der altprotestantischen Theologie, die doch auch Luther nicht fremd waren, sich einläßt. Und wäre wirklich eine starke Reduzierung und Umbildung der alten Formulierungen zu konstatieren, so wäre der grade gegenwärtig nicht unerheblichen Erkenntnis Ausdruck gegeben, daß die Theologie, die positiv-lutherisch sein will, ihre Absicht nur durchführen kann, indem sie mehr oder weniger kritisch sich verhält und also die Orthodoxie, so wie sie geschichtlich geworden ist, erweicht, respektive ihre Richtung gebende Kraft schwächt. Nun wird freilich die nachfolgende Untersuchung noch zeigen können, daß man bei diesen allgemeineren Zusammenhängen nicht braucht stehen zu bleiben, daß vielmehr trotz aller Kritik und Abwehr sachliche Motivzusammenhänge nachweisbar sind und die lutherische Sakramentslehre vertreten werden soll[1]. Damit wäre vollends die hier vorgenommene Einordnung gerechtfertigt.

Wenn man von der soeben entwickelten, als genuine Fortbildung der lutherischen Tauflehre sich charakterisierenden Theorie Krogh-Tonnings und seiner Gesinnungsverwandten an Cremers

1) H. Cremer, Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe. Zweite Aufl. Gütersloh 1901.

und Althaus' Darbietungen herantritt[1]), so atmet man nicht bloß erleichtert auf, weil man den Eindruck einer viel weniger komplizierten und viel strafferen Theorie erhält; man begrüßt es auch freudig, in eine Sphäre versetzt zu sein, die dem evangelischen Gnadengedanken seine Eigenart und dominierende Stellung wahren will und jene hochlutherische, in Wahrheit vom lutherischen Geist verlassene Auffassung unermüdlich zurückweist. Es ist ein Verdienst Cremers und Althaus', jenem lutherischen Realismus, der die Taufe schließlich zu einem Naturmysterium macht, die Existenzberechtigung zu bestreiten. Aber der Protest richtet sich nicht bloß gegen eine angeblich „leibliche" Wirkung der Taufe; man darf nach Cremer und Althaus nicht einmal von einer sittlichen Umwandlung sprechen. Die Taufe ist zwar das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung. Gottes Gnadengabe wird in der Taufe mitgeteilt. Cremer betrachtet es als eine unlutherische und schriftwidrige Auffassung, wenn man erklärt, daß in der Taufe nur die Gnade angeboten, nicht aber die eigentliche Gabe der Gnade mitgeteilt werde[2]). Man darf auch nicht die Taufe als bloße Verbürgung der Gnade Gottes bewerten. Ein solches Urteil über die Taufe würde ihr grade den Charakter nehmen, den sie nach Christi Anordnung besitzen soll. Denn Christus hat der Taufe die Kraft der Wiedergeburt mitgeteilt[3]). Soll also unsere heutige Taufe noch als Taufe gelten, so muß sie die Taufe der Wiedergeburt sein[4]). Sie muß mehr geben als bloß eine Anwartschaft auf das Heil. Denn in der ersten Christenheit waren Sinnbild und Wirklichkeit verbunden; und eben in dieser Verbindung be-

---

1) Vgl. auch v. d. Trenck, Wiedergeburt und Bekehrung in ihrem Verhältnis zu einander und zur Taufe, speziell zur Kindertaufe. Pastoralblätter 1904 S. 741 ff.

2) Cremer, a. a. O. S. 14. 29. Vgl. Althaus, die Heilsbedeutung der Taufe S. 293: Man muß unterscheiden zwischen der Heilsdarbietung in Wort und Predigt und der realen Heilszueignung durch das Sakrament der Taufe. S. 71 und 208: Wiedergeburt und Erneuerung werden realiter in uns vollzogen.

3) Cremer a. a. O. S. 30.

4) Ebd. S. 34. 36.

steht dies Wesen des Sakraments der Taufe[1]). Die Taufe ist also das sakramentale Bad der Wiedergeburt. Weder Cremer noch Althaus dulden eine Abschwächung dieses Gedankens. Es wird von ihnen also mindestens so energisch wie von der altprotestantischen Orthodoxie der exhibitive Charakter des Taufsakraments geltend gemacht. Das Wort und der Wille Gottes garantiert diese Wirkung der Taufe[2]). Cremer deutet auch selbst diesen Zusammenhang mit der alten Doktrin an, wenn er die modernen, auch von positiven Theologen angestellten Versuche, die Taufe als Sakrament der Berufung zu verstehen, als unlutherisch bekämpft. Die Möglichkeit einer Wiedergeburt vor der Taufe und eine daraus resultierende Betrachtung der Taufe als des äußeren und inneren Siegels für die Gnadenerweisungen Gottes widerstreitet nach Cremer dem tatsächlichen Inhalt der lutherischen Sakramentslehre[3]). Dieser Behauptung Cremers kann man allerdings mit starken Zweifeln gegenüber treten. Denn die Tauflehre Quenstedts läßt eine schon durch das Wort gewirkte Wiedergeburt erkennen, wenn auch konstatiert werden muß, daß trotz allem der Versuch gemacht wird, den sakramentalen Charakter der Taufe festzuhalten. Wenn demnach auch Cremers Behauptung in der Form, wie sie aufgestellt ist, unrichtig ist, so darf sie doch insofern als gut lutherisch gelten, als sie den Sakramentsgedanken, die exhibitive Art des Taufsakraments, zur Darstellung bringt. Cremers Behauptung deckt sich nicht mit dem tatsächlichen Befund der altlutherischen Sakramentslehre, wohl aber mit dem in ihr enthaltenen sakramentalen Motiv.

Die Taufe ist also ein Sakrament und gibt als solches die Wiedergeburt. In der Bestimmung aber dessen, was Wiedergeburt ist, gehen Cremer und Althaus eigene Wege. Man hat in unbegreiflicher Weise[4]) Cremer die Ansicht untergeschoben, daß

---

1) A. a. O. S. 34. Vgl. auch Althaus a. a. O. S. 293. 71 f. und seine Ausführungen über die angebliche testificatio bei den alten Vätern.

2) Cremer a. a. O. S. 28: „Nicht durch das Hören des Worts und den Glauben wurde man Christ, sondern nur durch die Taufe."

3) Cremer a. a. O. S. 15.

4) Vgl. Philadelphia; Organ für evangel. Gemeinschaftspflege 1900.

er das Kleinod der Reformation, die Rechtfertigung durch den Glauben, in Frage stelle und so die katholische Werkgerechtigkeit durch eine Hinterpforte wieder einlasse. Wer auch nur oberflächlich die Schriften Cremers kennt, wird von der Haltlosigkeit dieses Vorwurfs, den Cremer mit Recht zurückweist, überzeugt sein. Auch seine spezielle Tauflehre gibt keinen Anlaß zu einem solchen Vorwurf. Immer wieder kommt hier Cremer auf den Rechtfertigungsgedanken zurück. Die Taufe gilt ihm gradezu als das Vollzugsmittel der rechtfertigenden Gnade Gottes. Und um jeder Entwertung des reformatorischen Rechtfertigungsgedankens, mag es sich nun um katholische Rechtfertigungslehre handeln oder um die in den Gemeinschaftskreisen herrschende Entleerung des Rechtfertigungsbegriffs, den Riegel vorzulegen, weist er den Gedanken zurück, als sei die Wiedergeburt, die die Taufe vermittelt, eine sittliche Umwandlung oder eine Verleihung höherer göttlicher Tugendkräfte[1]). Nicht neues Leben wird durch die Taufe geschenkt, sondern das Leben wird dem Täufling neu geschenkt. „Durch die Taufe als ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes widerfährt uns die rechtfertigende Gnade; die Rechtfertigung aber besteht nach Rm 4, 5—8 in der Vergebung der Sünden, und so ergibt sich, daß die Taufe ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes genannt ist, weil sie alle Sündenschuld hinwegnimmt und dadurch alles, unser ganzes Leben neu macht"[2]). Wiedergeburt ist nichts anderes als Begnadigung, als Vergebung der Sünde, „und heißt nur Wiedergeburt, weil uns durch die Vergebung der Sünden das Leben neu geschenkt wird, oder weil wir durch die Vergebung der Sünden frei werden von Tod und Gericht und dadurch erst wirklich in den Besitz des Lebens kommen"[3]). Die Vergebung der Sünden ist die Wiedergeburt, oder auch, die Rechtfertigung ist die Wiedergeburt; immer aber ist Wiedergeburt nichts anderes als Rettung unseres Lebens vom Gericht. Sie ist nicht ein zweites, das dem Menschen widerfährt, nachdem er gerechtfertigt ist. Von einer sittlichen Umschaffung oder Umwandlung oder von einem neuen Sub-

1) Cremer a. a. O. S. 65. 2) A. a. O. S. 48.
3) A. a. O. S. 54.

jekt, einem neuen Ich, das durch die Wiedergeburt zustande kommen solle, kann keine Rede sein[1]. Die Wiedergeburt ist überhaupt nicht etwas außer oder neben der Rechtfertigung[2]. Die Wiedergeburt ist demnach ein „soteriologischer" Begriff und bedeutet den soteriologischen Akt der Begnadigung des Sünders.

Diese soteriologische Betrachtung teilt auch Althaus. Wenn man in der Sündenabwaschung mehr finden will als den einmaligen Akt der göttlichen Lossprechung von der Schuld und Schuldverhaftung, so gelangt man unweigerlich zu einer katholisierenden, magischen Auffassung der Taufwirkung[3]. Man darf an keine sittliche Umwandlung denken, sondern nur an dasjenige heilsmäßige Tun Gottes, kraft dessen er sein Verhältnis zum Menschen nicht mehr durch die Sünde bestimmt sein läßt. Der Mensch wird in ein neues Verhältnis zu Gott versetzt, ohne daß damit schon ein neues Verhalten hergestellt wäre[4]. Es handelt sich in der Taufe um den ein für allemal vollzogenen Eintritt in ein objektiv religiöses Verhältnis[5], um den soteriologischen Akt der Konsolidierung eines Heilsverhältnisses zu Christus dem Erlöser[6]. Die ntl. Begriffe der Wiedergeburt und Erneuerung bezeichnen nicht eine sittliche Umwandlung unseres Willens, sondern einen einmal vollendeten, in sich geschlossenen Vorgang, eine Tat Gottes an uns. Wird also die Taufe als das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung geschildert, so soll dies die Taufe als den Begnadigungs- und Errettungsakt charakterisieren[7], als den religiösen Akt der gnadenmäßigen Anteilgabe an der Erlösung[8], als eine Neuschenkung des Heilsguts, eine Wiederherstellung in den status eines vom Gerichtsverhängnis befreiten Lebens[9]. Damit hat Althaus den „theosophischen" Wiedergeburtsbegriff aufs kräftigste abgelehnt und in der Setzung eines neuen Verhältnisses zu Gott das charakteristische Merkmal der Wiedergeburt und Er-

1) A. a. O. S. 55.
2) A. a. O. S. 57. 3) Althaus a. a. O. S. 81.
4) A. a. O. S. 82.
5) Althaus a. a. O. S. 112. 6) Ebd. S. 113.
7) Ebd. S. 256. 8) Ebd. S. 240.
9) Ebd. S. 255.

neuerung und demzufolge auch der Taufwirkung gefunden. Es wird an uns der religiöse Akt der soteriologischen Erneuerung realiter vollzogen[1]). Das ist nach Althaus der echt lutherische Realismus der Tauflehre.

Wilbrandt hat die beiden Motive, die uns in der Tauflehre Cremers und Althaus bisher begegneten, sich angeeignet. Die volle Bedeutung des Taufsakraments soll allen Abschwächungsversuchen gegenüber erhalten bleiben. Andererseits wird die soteriologische Rechtfertigung der Taufe so energisch durchgeführt, daß Wilbrandt nur von einer Wirkung Gottes am Täufling, statt im Täufling gesprochen sehen will[2]). Diese Wirkung am Täufling, dem Zusammenhang nach am Kinde, wird als ein Urteil über das Kind geschildert, und zwar als ein Urteil, das nicht zugleich als innere Einwirkung auf das Kind definiert werden darf. Vergebung der Sünde und Aufnahme in die Kindschaft ist der Inhalt dieses Urteils. Also auch hier eine „soteriologische", am Rechtfertigungsgedanken orientierte Tauflehre.

Soweit hat man es jedenfalls mit einer einheitlichen und straffen Doktrin zu tun, mit einer Doktrin, die zufolge ihres Gehaltes respektiert werden muß und die mit viel größerem Recht als diejenige Krogh-Tonnings als lutherisch gelten darf. Ich denke jetzt nicht an die bereits herausgehobene Zusammenstimmung mit dem altlutherischen Sakramentsmotiv. Es darf vielmehr daran erinnert werden, daß auch die spezifisch soteriologische Abzweckung der Taufe, die zunächst als Neuerung angesehen werden könnte, doch sich auf lutherische Tradition berufen kann. Althaus hat dies auch einmal vorübergehend getan. Denn er konstatiert, daß fast alle älteren lutherischen Exegeten die Taufe wenigstens in einer Beziehung ihrer abgeschlossenen Bedeutung nach beschrieben hätten, d. h. nach ihrer soteriologischen Seite als den Grund eines neuen Heilsverhältnisses. Hier werde die Wiedergeburt richtig gedeutet auf den göttlichen Gnadenakt der grundleglichen Hineinversetzung in den objektiven Stand des Heils[3]). Bei Quenstedt kann man

1) Ebd. S. 236. 260.

2) Wilbrandt im Mecklenburgischen Kirchen- u. Zeitblatt 1903 S. 324.

3) Althaus a. a. O. S. 261.

mehrfach als Wirkung der Taufe die translatio in regnum gratiae verzeichnet finden[1]), und also eine offenbar soteriologisch gerichtete Beschreibung der Taufwirkung. Aber selbst wenn diese formale, von Althaus wirklich vollzogene Verknüpfung mit der alten Tradition[2]) nicht möglich wäre, dürfte man doch in der von Cremer

---

1) Für die eigentliche Tauflehre Quenstedts braucht man aber diese Formel nicht zu berücksichtigen. Sie hebt nicht das charakteristische Moment heraus, daß vielmehr in der Mitteilung der vires credendi und operandi gesucht werden muß. Quenstedt hat diese Formel, die sich mit seiner hyperphysischen Heilslehre nicht verträgt, aus der Schrift und dogmatischen Tradition, insbesondere den Bekenntnisschriften übernommen; sie steht unausgeglichen neben den anderen Notizen. Vornehmlich aus den Bekenntnisschriften ist sie dann in Auslegungen des lutherischen Katechismus übergegangen. So wird sie auch von Th. Kaftan in seiner sehr weit verbreiteten „Auslegung des lutherischen Katechismus" (3. Aufl. Schleswig 1901) vertreten, wie denn überhaupt Kaftan, auf den sich Althaus gelegentlich beziehen kann, zu den Vertretern der „soteriologischen" Tauflehre gezählt werden darf, die also auf eine längere Tradition zurückblicken kann. Die Taufe ist nach Kaftan das Sakrament der Wiedergeburt, weil sie in den Stand der Wiedergeburt versetzt, die Setzung eines neuen Verhältnisses wirkt. Darauf liegt der Ton (S. 328. 331. 332). In der Taufe wird der Mensch aufgenommen in Gottes gnadenreiche Gemeinschaft, und zwar von Gott selbst. „Dazu bedarf es in der Taufe keines Bewußtseins darum auf Seiten des Täuflings" (338). Die charakteristischen Momente der soteriologischen Taufdoktrin sind auch in Kaftans Erklärung der Taufe enthalten. Da Kaftan aber entsprechend der Absicht seines Buches keine Veranlassung hatte, in eine ausführliche dogmatische und biblisch-theologische Begründung seines Standpunktes einzutreten, mag es genügen, hier seine Auffassung thetisch zu konstatieren; mit der Sache selbst werden wir uns noch ausgiebig zu beschäftigen haben. Kaftans Darbietungen sind vornehmlich deswegen bedeutungsvoll, weil ein großer Teil der lutherischen Geistlichkeit sie sich wird angeeignet haben. Das ist um so wahrscheinlicher und begreiflicher, als Kaftan es glücklich verstanden hat, die Härten und letzten Spitzen der soteriologischen Doktrin, wie sie bei Cremer und Althaus uns noch begegnen werden, zu vermeiden, überhaupt die Doktrin in einer Form vorzutragen, die dem in lutherischer Umgebung Aufgewachsenen einleuchtend erscheint, um so mehr, als das paulinisch-lutherische Gnadenbewußtsein, in dem man die Kraft der soteriologischen Auffassung suchen muß, in den mehr schlichten, auf den Unterricht abgezweckten Ausführungen Kaftans einen bestimmten und das Gewissen anfassenden Ausdruck hat finden können.

2) Vgl. das zu Kaftan in der letzten Anm. Gesagte.

und Althaus verfochtenen Position den altlutherischen Geist wieder erkennen, mögen auch im Interesse einer präzisen und straffen Durchführung Einschränkungen und Umbildungen vorgenommen sein[1]). Der Duktus der altlutherischen Rechtfertigungslehre lebt nämlich wieder auf und sucht sich eine Geltung zu verschaffen, die selbst die in der alten Orthodoxie übliche übertrifft. Denn nirgends hat, soweit mir bekannt ist, die alte Orthodoxie es vermocht, der Rechtfertigungslehre eine solche dominierende Stellung im dogmatischen System zu geben, wie sie bei Cremer und Althaus uns begegnet. Der Verbindung des traditionell lutherischen Verständnisses Pauli mit der von Luther gehandhabten Terminologie, wie sie Althaus bei Loofs[2]) verzeichnet fand, ist diese Konzentrierung zu verdanken, die als Konzentrierung auf den religiösen Begriff der Rechtfertigung und Wiedergeburt, respektive Erneuerung betrachtet werden soll. Es verdient aber ausdrücklich bemerkt zu werden, daß diese religiöse Fassung identisch ist mit der rein forensischen. Denn die Rechtfertigung gilt Althaus als die objektive reale Zueignung des Heilsertrages der stellvertretenden Sühnetat Christi[3]); sie ist ein forensischer Akt[4]). Dann aber wird die Tauflehre durch die orthodox gewordene Rechtfertigungslehre bestimmt, die bei den alten Dogmatikern nur mühsam und undeutlich sich neben der hyperphysisch gedeuteten und in dieser Deutung grade die Tauflehre bestimmenden Heilslehre geltend machen kann. Sind demnach auch erhebliche Differenzen mit der alten Anschauung vorhanden, so sind doch auch wiederum Beziehungspunkte zu konstatieren, und einem charakteristischen Moment der altorthodoxen Theologie ist eine systematisch durchgreifende Geltung verschafft. Es darf also wohl die von Althaus und Cremer vertretene Position mit dem Anspruch, lutherisch zu sein, auftreten. Mit dieser Position hat man aber vor allem den Vorteil gewonnen, daß die religiöse Grundanschauung der Reformation vom Verhältnis des

1) Vgl. die soteriologische Fassung auch der Erneuerung, und dazu Quenstedt über die renovatio.

2) Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte[3] 1893 S. 352.

3) Althaus a. a. O. S. 275.

4) Ebd. S. 276. Vergl. auch die Auseinandersetzung mit Philippi S. 274.

Sünders zu Gott die gebührende Berücksichtigung findet. Bei dieser Tauflehre kann der Gedanke nicht auftauchen, daß unser Heil abhängig gemacht wird von bestimmten Veränderungen, die wir erleben. Es fällt auch jeder Schein fort, als könnte eine iustitia infusa zur Heilsbedingung gemacht werden. Es wird andererseits ebensosehr derjenigen Bestimmung der Gnade vorgebeugt, die die Gnade zu einer Naturkraft degradiert. Ein Naturmysterium kann bei diesen Prämissen die Taufe nie werden. Denn einer judiziellen Erklärung fehlt als solcher jede Beziehung auf den Gedanken einer physisch oder halbphysisch vorgestellten Wandlung. Es handelt sich nicht um hyperphysische Kräfte, sondern um ein eine Erklärung abgebendes Wort. Dann muß die Naturgemeinschaft durch die Persongemeinschaft ersetzt werden[1]), das naturhafte Verständnis dem ausschließlich geistigen Verständnis des Christentums weichen.

Trotzdem hat die soeben ihrer Haupttendenz nach charakterisierte Theorie Widerspruch gefunden. Sofern der Widerspruch ausgeht von Vertretern derjenigen Anschauung, die die Taufe zu einem Naturmysterium macht, darf er hier unberücksichtigt bleiben. Denn deren Theorie erwies sich in jeder Beziehung als haltlos und unannehmbar. Interesse dagegen erweckt es, daß solche, die ohne der „theosophischen" Auffassung Recht zu geben, den sakramentalen Charakter der Taufe gewahrt sehen wollen und „positiv" dogmatische Anschauungen zu verfechten beanspruchen, von der Tauflehre Cremers und Althaus' nicht befriedigt sind. Der Widerspruch richtet sich gegen die soteriologische Abzweckung des Taufsakraments, speziell also gegen die von Cremer und Althaus vertretene Definition der Wiedergeburt und Erneuerung. Und wenn man das dogmatische Motiv des Widerspruchs beachtet, wird man seiner Berechtigung sich nicht entziehen können.

Es war in unserer Darstellung die soteriologische Tauflehre ohne Rücksicht auf den Glauben reproduziert. Welche Stellung dem Glauben zugewiesen wird, muß demnächst noch untersucht werden. Es galt zuvor das Grundmotiv oder die Haupttendenz herauszustellen, selbst auf die Gefahr hin, daß die nachfolgende

1) Cremer a. a. O. S. 77.

Darstellung eine Ergänzung nötig macht. Dies Hauptmotiv ist der starke Protest gegen jedwede sittliche Umwandlung, ist die Forderung eines rein religiös-soteriologischen Verständnisses der Wiedergeburt und Erneuerung. Besonders deutlich ist dies Motiv von Wilbrandt geltend gemacht; in seiner Darbietung tritt darum auch besonders offenkundig die Schwäche dieser Theorie an den Tag. Romberg[1]) hat gegen Wilbrandts These, daß es sich in der Taufe um eine Wirkung Gottes am Kinde handle, erklärt, daß man bei Wilbrandts Auffassung überhaupt nicht von einer Wirkung am Kinde sprechen könne. Denn ein bloßes Urteil über das Kind sei überhaupt keine Wirkung Gottes am Kinde mehr zu nennen, da durch ein Urteil zunächst nichts am Kinde gewirkt, sein Bestand nicht geändert werde und jedes Eingehen des Kindes auf das Urteil ja ausgeschlossen werde[2]). Eine geistige Berührung und Einwirkung sei nicht erfolgt. Wenn Wilbrandt trotzdem von einem „gewaltigen Eingriff" Gottes in das Leben des Kindes spreche, so habe er zu dieser Versicherung keinen Grund. Da das Urteil Gottes das Kind nicht berühre, könne von einem „Eingriff" Gottes ins Leben des Kindes überhaupt nicht die Rede sein[3]). Romberg betont dem gegenüber, daß Gott nie am oder über, sondern stets im Menschen das Heil wirke, daß es überhaupt keine bloßen Urteile Gottes auf dem Heilsgebiet gebe, Gottes Urteile vielmehr stets zusammengehen mit Taten Gottes. Bei Wilbrandts Darstellung falle das Geben Gottes und das Nehmen des Menschen nicht zusammen, sondern aus einander[4]).

Mit diesen Bemerkungen hat m. E. Romberg auf das Moment aufmerksam gemacht, an dem die Theorie von der objektiven Versetzung in den Gnadenstand scheitern muß, jedenfalls sofern es sich um eine dogmatische Rechtfertigung handelt. Es liegt in der Natur des dogmatischen Urteils begründet, daß die Dogmatik von objektiven Theorien nicht reden kann. Dogmatische Urteile sind Glaubensurteile, genauer Fiduzialurteile. Man kann diesen

1) Romberg im Mecklenburgischen Kirchen- und Zeitblatt 1903 Nr. 8. 20, bes. S. 404 ff.

2) A. a. O. S. 404. 3) A. a. O. S. 405.

4) A. a. O. S. 147.

Satz nur ignorieren, wenn man die Sphäre des evangelischen Heilsverständnisses überhaupt verlassen will. Man mag dem Glaubensbegriff der „modernen Theologie" mit noch so großer Skepsis begegnen, man kann doch nicht in Abrede stellen, daß irgendwie zum Begriff eines vollständigen dogmatischen Urteils das Fiduzialmoment gehört. Denn man hat es in der christlichen Dogmatik mit dem geistig gearteten religiösen Leben zu tun. Nicht als sollte hier die in mannigfachen Formen in die Erscheinung tretende religiöse Empirie beschrieben werden. Das wäre die Aufgabe der Religionspsychologie, nicht der Dogmatik, für die der Begriff des Normativen konstitutiv ist. Das ändert aber nichts daran, daß eine Abstraktion vom religiösen Leben eine Selbstvernichtung der Dogmatik wäre. Sie würde vermittels einer solchen Abstraktion den Boden unter den Füßen verlieren, denn sie müßte auf ihre eigene Materie verzichten, den Inhalt ihrer Aussagen preisgeben. Sie entwickelt die Momente, ohne die das besondere und individuelle christliche Leben, beziehungsweise die christliche Heilserkenntnis, nicht gedacht werden kann. Das gibt den dogmatischen Sätzen ihre allgemeine und allgemeingültige Art. Aber sie entwickelt doch die Momente des christlichen Lebens und der christlichen Lebensbeziehung, denen als solchen Wirklichkeitswert eignet. Es sind also, vorausgesetzt, daß man überhaupt ein Recht hat, das Christentum als geistige Religion zu verstehen, stets psychische Inhalte, oder in die Psyche aufgenommene Inhalte, die zur Erwägung stehen. Dann wird aber die Redeweise von einem objektiven realen Besitz dogmatisch unverständlich. In demselben Augenblick, in dem man eine objektive, ohne gleichzeitige subjektive Erscheinungen erfolgende Versetzung behauptet, wird die Eigenart des dogmatischen Urteils preisgegeben, wird die aufgestellte Behauptung illusorisch, die nur so lange mit einem Schein des Rechts auftreten kann, als die Bedingungen des dogmatischen Urteils unbeachtet bleiben.

Man versucht freilich eine letzte Rettung, indem man die Analogie des rechtlichen Besitzes zur Erklärung heranzieht. Man kann der berufene Erbe sein, ohne doch in den wirklichen Genuß der Erbschaft eingetreten zu sein. Aber diese Analogie beweist

nichts, wie überhaupt rechtliche Analogien nicht an die Höhenlage der Religion des Christentums heranreichen, das richtige Verständnis nicht zu vermitteln vermögen, es vielmehr nur gefährden können. Entweder man hat das Heil; dann hat man es nur als Lebensinhalt, also nur in psychologisch faßbarer Form. Oder man hat es überhaupt nicht; ein Drittes gibt es nicht. Ein „objektiver, realer Besitz" ist in der Religion überhaupt noch kein Besitz. Darum kann die Dogmatik auch mit diesem Begriff nichts anfangen, und einer dogmatischen Theorie, die mit diesem Begriff operiert, fehlt das signifikante Merkmal des dogmatischen Satzes. Der sog. objektive Besitz ist noch keine religiöse Größe geworden; diese „rein religiöse" Betrachtung ist also überhaupt noch keine religiöse Betrachtung. Und selbst wenn man die rechtliche Analogie gelten lassen könnte, wäre für die hier zur Diskussion stehende Theorie noch nichts erreicht. Denn diese Analogie würde nur zu einer Charakteristik der Taufe als eines Sakraments der Berufung führen oder eines Aktes, der die Anwartschaft auf das Heil gibt. Gegen eine solche Definition der Taufe aber wehrt sich grade die soteriologische Theorie[1]). Sie wehrt sich mit gutem Grund dagegen. Denn indem sie dies tut, gibt sie zu erkennen, daß das soeben entwickelte und gegen die hier besprochene Theorie gekehrte Motiv ihr selbst nicht fremd ist, mag ihm auch die gebührende Berücksichtigung nicht geworden sein. Mit einer bloßen Anwartschaft kann die Dogmatik und die dogmatische Begründung ebensowenig etwas anfangen wie mit einer rein soteriologischen Theorie, die prinzipiell Abstand nimmt von subjektiven Momenten. Es bleibt auch unverständlich, wie sich vereinigen läßt die Behauptung einer wirksamen, aber doch bloß objektiven Erklärung Gottes und die Anerkennung des Christentums als einer Religion des Geistes, respektive des Worts und des Glaubens. Das Heilshandeln Gottes ist nie ein objektives oder bloß soteriologisches. Denn um es als Heilshandeln würdigen und charakterisieren zu können, kann man der psychologischen Bedingungen nicht entraten, die Voraussetzung einer solchen Würdigung sind.

---

1) Vgl. besonders Cremer a. a. O. S. 25. 33. 113. In Gottes Handeln sei überhaupt nicht zu scheiden zwischen Anwartschaft und Gabe.

Haben Cremer und Althaus wirklich diese Erkenntnis vollständig unberücksichtigt gelassen? Die Motive zu einer solchen Nichtberücksichtigung sind zweifellos vorhanden, und wie sie wirken konnten, zeigen die Darbietungen Wilbrandts. Auch läßt das Bild, zu dem der erste Eindruck der von Cremer und Althaus gebotenen Ausführungen verleitet und das manchen als durchaus zutreffend gelten mag[1]), es als unzweifelhaft erscheinen, daß die Forderungen, die soeben aufgestellt wurden, nicht beachtet sind. Man muß aber doch sich hüten, den von Althaus und Cremer[2]) immer wiederholten Protest gegen die ethische Erneuerung vermittels der Wiedergeburt als einen unbedingten Protest auch gegen irgendwelche subjektiven Veränderungen im Menschen aufzufassen. Es würde freilich dem besonders von Althaus stark geltend gemachten Tenor der soteriologischen Betrachtung entsprechen, wenn man dieser Annahme sich zuneigen würde. Bevor man aber einer solchen Annahme Folge gibt, hat man das eigentliche Motiv des Kampfes gegen die Definition der Wiedergeburt als einer ethischen Erneuerung sich vor das Auge zu stellen. Wenn man von einer sittlichen Erneuerung kraft der Taufe nichts wissen will, so wird unter der sittlichen Erneuerung die Beseitigung der natürlichen Sündhaftigkeit verstanden, d. h. man betrachtet unter diesen Umständen die renovatio als eine Wandlung des habituellen Zustandes des Sünders, als eine Veränderung seiner sündigen Natur oder der Natur überhaupt[3]). Dann wird man selbstverständlich Althaus und Cremer das Recht zuerkennen müssen, die Definition der Wiedergeburt als einer sittlichen Umwandlung abzulehnen. Man hätte eine Anleihe gemacht beim katholischen Heilsgedanken, den evangelischen Gnadenbegriff verlassen. Man könnte vielleicht die Frage aufwerfen, ob es terminologisch geschickt war, den Begriff der ethischen Erneuerung im engeren Sinn der Beseitigung einer natürlichen Sündigkeit zu verstehen. Sobald man aber auf die Sache selbst sieht, können berechtigte Einwände nicht erhoben werden.

Das erscheint noch weniger möglich, wenn man bemerkt, daß

1) Rutz, Taufe und Wiedergeburt NKZ. 1901 S. 589.

2) Vgl. auch E. Wacker, Die Heilsordnung, Gütersloh 1898.

3) Vgl. Althaus a. a. O. S. 82; Cremer a. a. O. S. 76.

weder Cremer noch Althaus eine rein soteriologische, von jeglicher Bewußtseinswandlung absehende Durchführung ihrer Tauftheorie gegeben haben. Bei diesem Tatbestand könnte es erst recht den Anschein erwecken, als handle es sich um nichts weiter als um eine rein formale, terminologische Differenz.

Cremer nämlich erklärt, es beginne mit der Begnadigung nicht bloß ein neuer Lebensabschnitt für den Menschen, sondern ein neues Leben[1]). Den Begriff der Begnadigung kann er aber in diesem Zusammenhang auch durch den Begriff des Glaubens ersetzen und demgemäß erklären, daß mit dem Glauben das neue Leben beginne. Dies Leben wird nun näher dahin erläutert, daß es ein Leben in dankbarem, seligem, ernstem Glauben sei. Wenn er aber offenbar einschränkend fortfährt, dieses neuen Lebens Macht und Kraft sei und bleibe nur die Vergebungsgnade und nichts anderes, so wird niemand, der den religiösen Gehalt des paulinischen Christentumsverständnisses noch als zu Recht bestehend anerkennt — daß er zu Recht besteht, braucht hier nicht erwiesen zu werden — gegen diese Einschränkung ernsthafte Bedenken anzuführen haben. Sie wird vielmehr als sachlich gefordert erscheinen, und darum auch de facto nicht den Charakter einer wirklichen Einschränkung oder eines Rückzuges tragen. Fast noch instruktiver sind die Abschnitte, in denen Cremer von der Wirksamkeit des heiligen Geistes spricht. Der Geist wirkt nicht in uns in der Kraft einer neuen höheren Natur; sondern ein Herz, welches das Wort aufnimmt, indem es in kraft des heiligen Geistes glauben lernt, das nimmt mit dem Wort den heiligen Geist auf und mit dem heiligen Geist den Vater und den Sohn[2]). Die von Paulus Gal 5, 22 charakterisierten Früchte des Geistes wirkt tatsächlich der Geist in uns, aber doch sind wir es selbst, die es üben, auch wenn wir uns dazu überwinden müssen[3]). Die Person Gottes ist es, die in seinem heiligen Geist mir gegenwärtig geworden ist und den Glauben wirkt, Mut und Kraft ver-

---

1) Cremer a. a. O. S. 57.
2) Cremer a. a. O. S. 75.
3) Ebd. S. 76. Von Cremer gesperrt.

leiht und den Willen wach ruft[1]). Glauben ist viel mehr als Gutes tun; es schließt das Gutes tun nicht bloß ein, sondern Glauben löst den Menschen von der Sünde; denn die Vergebungsgnade, die er ergreift, ist es, die ihn losmacht. Es gibt keine stärkere Lösung von der Sünde als die Vergebungsgnade durch die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes im heiligen Geist mit uns[2]). Dies bezeichnet Cremer als die Neugestaltung unseres Lebens durch den heiligen Geist[3]). Unser Leben wird durch ihn ein Glaubensleben und bleibt ein Glaubensleben. Wir glauben durch den Geist; aber Glauben ist nicht ein einmaliges und nicht ein erstes Verhalten, sondern ein bleibendes Verhalten. Darum heißt wiedergeboren sein glauben; aus dem Geist geboren sein, heißt glauben[4]). Durch den Glauben geht die innere Wandlung mit uns vor. „Der Glaube ist diese innere Umwandlung, nämlich der Glaube, welcher gerechtfertigt wird nicht um dieser Umwandlung willen, sondern als Glaube des Gottlosen" [5]).

Mit größerer Reserve spricht sich Althaus aus; aber es begegnen uns doch Gedankengänge, die in der Richtung der soeben bei Cremer konstatierten liegen. Durch die Taufe ist der Geist in uns hineingekommen; er wohnt in unserem Herzen[6]). Der Erfolg der effusio spiritus sancti ist nicht ein sittlicher Habitus neuer Art, aber doch ein neues religiöses Verhältnis der Persönlichkeit zu Gott[7]). Eine Veränderung im Willen des Täuflings soll zwar nicht vorausgesetzt werden[8]) und jeder Gedanke an eine aktive Mitbeteiligung unsererseits wird abgewiesen. Aber Althaus spricht doch von einer sittlichen Tat, die sich freilich sofort eine Reduktion auf rezeptives willentliches Sichuntergeben unter die dargebotene Heilstat Gottes gefallen lassen muß[9]). An einer anderen Stelle wird zugegeben, daß die Wiedergeburt schon eine Erfrischung und Belebung und freudige Aufrichtung der Herzen in sich beschließt[10]). Das objektive Widerfahrnis der Wiedergeburt hat als solches zugleich seinen Reflex im Herzen des Begnadigten; „es

1) Ebd. S. 77. 2) Ebd. S. 78. 3) Ebd. S. 82.
4) Ebd. S. 84. 5) Ebd. S. 85.
6) Althaus a. a. O. S. 52. 7) Ebd. 8) Ebd. S. 127.
9) Althaus a. a. O. S. 167. 10) Ebd. S. 279.

macht ein tröstliches, fröhliches Gewissen"[1]). Jedenfalls die Wandlung unseres religiösen Bewußtseins[2]) auf grund der in der Rechtfertigung oder Wiedergeburt vollzogenen Wandlung unseres Verhältnisses zu Gott, die freudige Erhebung des der empfangenen Sündenvergebung inne werdenden Gefühls wird zugegeben. Mit der Wiedergeburt ist unmittelbar die subjektive Gewißheit des Heils gegeben[3]). Sofern die Taufe eine objektive Hinwegschaffung der Sünden vermittelt, versetzt sie den Menschen in ein neues Verhältnis zu Gott, ohne freilich ein neues Verhalten hergestellt zu haben. Aber mit der Entfernung der Sünde aus dem Bewußtsein Gottes ist zugleich eine Entfernung derselben aus dem menschlichen Selbstbewußtsein gewirkt[4]). Man wird, wenn man der anfänglich besprochenen Ausführungen Cremers und Althaus' gedenkt, gewiß nicht ganz ohne Ueberraschung die hier soeben entwickelten Gedanken aufnehmen. Dem Wortlaut nach enthalten sie jedenfalls mehr, als man auf grund der ersten Ausführungen erwarten durfte. Aber am Wortlaut zu kleben ist unangebracht und wertlos. Man darf im Hinblick auf diese letzten Erörterungen Cremers und Althaus' darauf aufmerksam machen, daß eine rein objektive Interpretation des soteriologischen Aktes der Wiedergeburt und Erneuerung, dem, was Althaus und Cremer gewollt haben, nicht gerecht wird, daß ihr Protest gegen die sittliche Erneuerung vornehmlich dem naturhaften Verständnis des Begriffs gilt und daß ihre Anschauung von der Wiedergeburt nicht ohne Zuhilfenahme der Idee einer Wandlung nicht bloß der objektiven Lage, sondern auch des menschlichen Bewußtseins (Althaus) oder des menschlichen Verhaltens (Cremer), respektive der inneren Umwandlung durchgeführt werden kann. Daraus müßte sich dann der Schluß ergeben, daß die anfangs gebotene Charakteristik der Theorie Cremers und Althaus' einer erheblichen Korrektur unterzogen werden muß. Zum mindesten darf gesagt werden, daß der Vorwurf, den Romberg gegen Wilbrandt erheben konnte, hinfällig wird, sobald man die von Cremer und Althaus entwickelte Theorie ins Auge faßt.

---

1) S. 278. 2) Von A. gesperrt. 3) Ebd. 4) S. 82.

Aber es darf doch die Frage aufgeworfen werden, ob diese letzten Ausführungen sich mit dem Motiv vertragen, das wir in den ersten Auseinandersetzungen kennen lernten, und ob, falls die letzten Ausführungen berechtigt sind, die glatte Ablehnung des Gedankens einer ethischen Erneuerung oder „Verneuerung" sachlich gerechtfertigt erscheint. Letzteres dürfte kaum der Fall sein. Was Althaus unter dem Titel der Wiedergeburt soeben beschrieben hat, ist re vera eine sittliche Erneuerung, oder, um mich vorsichtiger auszudrücken, kann nur unter dem Begriff der sittlichen Erneuerung vorgestellt werden. Althaus hat in den Begriff der Wiedergeburt die Belebung und freudige Aufrichtung des Herzens aufgenommen, spricht von einer Entfernung der Sünde aus dem menschlichen Bewußtsein und von der freudigen Erhebung des der empfangenen Sündenvergebung inne werdenden Gefühls. Daß dies eine innere und subjektive Umwandlung ist, kann Althaus nicht bestreiten. Es soll aber keine prinzipielle Veränderung unseres Wesens sein, und die ethische Erneuerung liegt nicht *in* dem Akt der Wiedergeburt an sich, sie ist nur eine notwendige Folge der in der Wiedergeburt sich vollziehenden *religiösen* Erneuerung[1]). Wenn aber das Gefühl gewandelt wird, und wenn andererseits das menschliche Bewußtsein eine so durchgreifende Veränderung erfährt, daß die Sünde daraus entfernt wird[2]), dann kann man nicht mehr eine ethische Erneuerung des menschlichen *Wesens* in Abrede stellen. Man müßte sonst zu der unhaltbaren Vorstellung sich bequemen, daß Selbstbewußtsein und Gefühl nicht zum Wesen des Menschen gehören, sondern nur der tätige Wille. Man darf Althaus diese Konsequenz vorhalten; denn er versichert nicht nur, daß die Wiedergeburt als solche noch keinerlei Austilgung unserer natürlichen Sündhaftigkeit enthalte — davon war bereits gesprochen — sondern auch, daß sie *nicht einmal* die *prinzipielle* Veränderung unseres *Wesens* in sich beschließe. Demnach wäre eine wesentliche Veränderung des Menschen erst in dem Augenblick eingetreten, wo der Wille in faßbaren Handlungen sich betätigt. Das wäre jedenfalls noch die erträglichste Deutung der von Althaus gegebenen Versicherung.

1) Althaus a. a. O. S. 278. 2) A. a. O. S. 82.

Vielleicht darf man aber hinter ihr noch mehr erblicken. Denn sie erweckt im Zusammenhang mit der Behauptung von der Austilgung der natürlichen Sündhaftigkeit den Eindruck, als ob Althaus die Fragestellung der theosophischen Doktrin, gegen die er sich doch so energisch wehrt, nicht ganz überwunden hätte. Die Sündhaftigkeit scheint ein Moment der Natur geworden zu sein, in die Natur herabgestiegen zu sein, aus der sie nun in allmählich fortschreitendem Prozeß entfernt werden soll. Althaus würde sich demnach, falls man ein Recht hat, ihm dies Residuum der „theosophischen" Fragestellung zuzuweisen, von seinen Gegnern nur dadurch unterscheiden, daß er diese Fragestellung für den Begriff der Wiedergeburt nicht fruchtbar machen will; im Verlauf aber des weiteren Heilsprozesses würde diese Fragestellung wieder auftauchen. Sollte es sich aber [1]) nur um die Korrektur von Willensregungen handeln, so wäre auch diese Annahme bedenklicher Art. Auch dann ließe sich der Gedanke nicht verfechten, der eine prinzipielle Veränderung unseres Wesens ausschließt. Denn es liegt doch, logisch angesehen, im Begriff des Wesens der Schwerpunkt und das entscheidende Moment. Nach Althaus' Prämissen würde dann aber die Wiedergeburt keine direkte Beziehung zum Wesen gewinnen. Der für Althaus entscheidende religiöse Begriff der Wiedergeburt würde nur mit Akzidenzen in Verbindung gebracht. Das hätte aber, abgesehen von der logischen Schwierigkeit, gefährliche Konsequenzen für die systematische Stellung der Wiedergeburt. Denn nun wäre die Folge, daß im Hinblick auf das Wesen — und vom Wesen abzusehen ist doch ein Ding der Unmöglichkeit — die Wiedergeburt nur ein vorbereitender Akt wird, das Schwergewicht also in die Erneuerung verlegt wird. Diese Folgerung muß aber Althaus aus religiösen Gründen ablehnen. Dann aber entsteht ein Hiatus, den er nicht legitim beseitigen kann.

Dieser Hiatus ist aber unnötig und durchaus vermeidlich. Denn was Althaus unter den Begriff der Wiedergeburt subsummiert, ist bereits eine Wesenswandlung. Des Menschen Wesen ist gewandelt, wenn seine Gefühle und sein Selbstbewußtsein ge-

1) Althaus a. a. O. S. 278: „Kraft . . . zu ethischer Betätigung".

wandelt sind. Denn eben damit ist anerkannt, daß die Willensstellung des Menschen eine andere geworden ist. Man kann den Gefühlen nicht die von Althaus ihnen zugeschriebene Richtung verleihen, und daneben die alte Willensstellung des in die Sünde verknechteten Menschen festhalten, sei es auch nur in begrifflicher Beleuchtung. Die religiösen „Gefühle", die Althaus im Auge hat, das Gefühl der freudigen Erhebung auf Grund der empfangenen Sündenvergebung, die Belebung und freudige Aufrichtung des Herzens setzen die Willenswandlung voraus. Die Sachlage verhält sich umgekehrt, wie sie Althaus beschreibt. Solange man von Willenserneuerung prinzipiell nicht sprechen darf, ist es unmöglich, von einer Belebung und Erfrischung des Herzens zu sprechen. Denn diese Belebung müßte — selbst wenn es möglich wäre, sie ohne Beziehung auf den Begriff des Willens zu denken, und selbst wenn man die Zerteilung des geistigen Gesamtlebens des Menschens voraussetzen dürfte, die Althaus offenbar als möglich annimmt — vernichtet werden im Hinblick auf den der Erneuerung nicht teilhaftig gewordenen Willen. Denn es bliebe ein noch nicht beseitigter Widerspruch bestehen. Es kann natürlich darauf hingewiesen werden, daß im Christenleben der Kampf zwischen der Sünde und dem Geist Gottes permanent ist, also ein Widerspruch unser Leben begleitet und doch trotz dieses Widerspruchs die „freudige Erhebung" des Herzens und die Lebenszuversicht möglich und wirklich ist. Das ist richtig, wenn auch kein Anlaß besteht, dies zu kräftig zu betonen. Es könnte sonst leicht der Ernst der Religion und der sittlichen Verpflichtung zugleich gefährdet werden. Doch davon darf hier abgesehen werden, wo nur die Tatsache selbst interessiert. Aber es ist mit dieser Tatsache für die Theorie Althaus' noch nichts gewonnen. Denn in seiner Theorie handelt es sich um einen prinzipiell überhaupt noch nicht gelösten Widerspruch. In ethischer Beziehung hat dem Prinzip zufolge überhaupt noch keine Einwirkung stattgefunden. Es bleibt also das Bewußtsein um den ungeschwächten und unberührten Bestand des sündigen Willens. Dann kann die Belebung des Herzens entweder nicht möglich sein, weil sie nur auf dem Grunde eines einheitlichen Bewußtseins sich erheben kann,

oder sie wäre eine Illusion, die dahinschwinden müßte, sobald der wirkliche Tatbestand deutlich ins Bewußtsein träte.

Aber es könnte vielleicht die ethische Erneuerung erwartet werden? Sie soll ja eine Folge der Wiedergeburt sein: wie Althaus erklärt: eine notwendige innere Folge. Aber auf Grund wovon darf man diese Erwartung hegen? Es ist aus dem Begriff der Wiedergeburt ja grade das Moment entfernt, das zu dieser Hoffnung Anlaß geben könnte. Man dürfte also bei der von Althaus vorgeschlagenen Fassung im besten Fall nur von einer unsicheren Erwartung sprechen. Dann wäre aber wiederum die freudige Aufrichtung des Herzens problematisch geworden. Soll also die von Althaus geschilderte Wiedergeburt möglich sein, so muß er den Begriff der sittlichen Erneuerung in die Wiedergeburt als ein Moment der Wiedergeburt aufnehmen. Er vermag sonst weder die „notwendige innere Folge" der ethischen Erneuerung aus der religiösen Erneuerung nachzuweisen, noch überhaupt der religiösen Erneuerung den Inhalt zu geben, den er ihr tatsächlich gegeben hat.

Auf dasselbe Resultat werden wir hingeführt, wenn wir der anderen von Althaus gegebenen Versicherung nachgeben, daß mit der Entfernung der Sünde aus dem göttlichen Bewußtsein zugleich eine Entfernung der Sünde aus dem menschlichen Selbstbewußtsein gegeben sei, aber eine gleichzeitige Veränderung im Willen des Täuflings ausgeschlossen sei [1]. Denn wie kann die Sünde aus dem menschlichen Bewußtsein entfernt sein, wenn im Willen die Sünde noch völlig ungebrochen, noch ganz genau ebenso wie bisher fortlebt? Es muß doch die Willensrichtung oder die Willensstellung eine andere geworden sein, eine Veränderung erfahren haben; sonst würde ja wiederum der Inhalt des neuen Bewußtseins sich als Illusion erweisen. Dem Bewußtsein würde, sobald es sich auf den Willen richtet, die verschuldende Kraft dieses Willens entgegentreten und aus dem menschlichen Bewußtsein wäre dann eben die Sünde nicht entfernt. Voraussetzung des von Althaus dem Bewußtsein zugeschriebenen Inhalts ist die Aenderung der Willensrichtung, d. h. aber eben die Veränderung des Willens

1) Althaus a. a. O. S. 82. 127.

selbst. Denn darin grade besteht die Willensänderung, daß die Willensrichtung und die Willensstellung eine Aenderung erfährt. Es ist also unmöglich, den von Althaus erläuterten Begriff der Wiedergeburt festzuhalten, und doch den Gedanken der ethischen Erneuerung aus dem Begriff der Wiedergeburt auszuscheiden. Die Wiedergeburt ist also nicht eine sog. objektive Wiedergeburt. Das hat Althaus schließlich erkennen müssen, wenn er eine psychologische Ergänzung bringt. Aber seine Ergänzung ist nicht ausreichend; die Wiedergeburt hat zu ihrem Moment die ethische Erneuerung.

Bei Cremer ist die Sachlage noch einfacher. Er definiert ja im weiteren Verlauf seiner Darbietungen die Wiedergeburt als ein neues Verhalten, als das bleibende Verhalten des Glaubens, das Gutes tun in sich einschließe. Indem er aber so vom Mittelpunkt des Glaubens aus das Verständnis der Wiedergeburt findet, hat er eben dadurch das sittliche Element mit in die Wiedergeburt aufgenommen. In und mit dem Glauben geht die innere Wandlung vor sich[1]). Wenn er einschränkend bemerkt, es sei zu viel gesagt, daß durch die Wiedergeburt ein neues Subjekt werde, so braucht man bei dieser Einschränkung sich nicht aufzuhalten. Denn sie gilt der Abwehr der heilistischen Bewegung. Was uns interessiert, ist die Tatsache, daß Cremer aus dem Begriff der Wiedergeburt das sittliche Moment nicht ganz hat ausscheiden können, im Glaubensbegriff die Verbindung der religiösen und ethischen Seite gefunden hat. So spricht er ja auch von einer Personengemeinschaft, die nicht möglich ist ohne Inanspruchnahme des Willens.

Nun könnte man freilich auf die Tauflehre Quenstedts verweisen, der zufolge die regeneratio im Unterschied von der renovatio als religiöser Begriff, nach Analogie der vorliegenden Ausführungen Althaus', zu verstehen ist und der zufolge erst die renovatio das ethische Merkmal nachholt. Man könnte demnach hier eine von Althaus selbst freilich nicht erkannte Verwandtschaft mit der altorthodoxen Vorstellung konstatieren, und es könnte den Anschein gewinnen, als ob die soeben gegen Althaus gerichtete

1) Cremer a. a. O. S. 84.

Polemik sich nicht vertrüge mit dem, was für die Darstellung der Anschauung Quenstedts von der regeneratio und renovatio zu gelten hat. Aber bei Quenstedt handelt es sich doch nur um eine quaestio facti, die über das prinzipielle Recht der Scheidung des religiösen und sittlichen Moments nicht entscheidet (vgl. S. 35 f.). Andererseits wäre es verfrüht, wenn man Althaus' soteriologischen Wiedergeburtsbegriff mit dem Wiedergeburtsbegriff Quenstedts zusammenschauen und also eine neue Verknüpfung mit der altorthodoxen Doktrin konstatieren wollte. Denn Quenstedt kennt sachlich nicht die innere Verbindung von Wiedergeburt und Erneuerung, die Althaus trotz allem voraussetzt. Nach Althaus soll die ethische Erneuerung die notwendige innere Folge der religiösen Wiedergeburt sein. Bei Quenstedt lassen sich wohl aus der Reformationstheologie stammende Formeln finden, die einen derartigen Zusammenhang von Wiedergeburt und Erneuerung behaupten; sachlich liegen die Dinge aber so, daß er, um zur renovatio zu gelangen, eines erneuten gratiosus influxus bedarf, der Mitteilung der hyperphysischen vires operandi. Diese Vorstellung lehnt Althaus mit Recht ab und erreicht so eine engere Verknüpfung von Wiedergeburt und Erneuerung als wie sie Quenstedt möglich ist. Weitere Verbindungen mit der altprotestantischen Doktrin, als wie sie bereits nachgewiesen waren, sind bis hierhin also nicht zu konstatieren.

Daß die Ablehnung des Gedankens einer ethischen Erneuerung sachlich nicht gerechtfertigt ist, dürfte evident geworden sein [1]. Nun war aber noch die Frage gestellt, ob die Gesamtanschauung von der Wiedergeburt, wie sie insbesondere bei Althaus uns entgegen getreten ist, sich mit dem Motiv verträgt, das uns in den ersten Ausführungen über den soteriologischen Charakter der Wiedergeburt begegnete. Es dürfte schwer sein, die Frage zu bejahen, und damit stehen wir vor einem neuen Hiatus. Es kann das

---

1) Eben darum darf auch auf den Nachweis der exegetischen Unhaltbarkeit der Position A.s verzichtet werden. Der Schriftbeweis A.s, und grade dieser ist auch so oft kritisiert worden, daß man überflüssige Arbeit tun würde, wenn man ihn aufs neue prüfte. Hier galt es, der systematischen Gedankenarbeit näher zu treten.

deutlich erkennbare Motiv der soteriologischen Wiedergeburtslehre durch die Ergänzung, die soeben besprochen worden ist, nicht als belanglos oder gar als nicht vorhanden erklärt werden. Daß es vorhanden ist, bekundet die Energie, mit der insonderheit Althaus die judizielle Art der erlösenden Erklärung Gottes hervorhebt, bekundet der von Cremer postulierte Zusammenhang der Wiedergeburt und Taufe mit der Rechtfertigung, bekundet die von ihm gern vorgenommene Beziehung der Wiedergeburt auf den Gedanken der Neuschenkung des Lebens und der Erlösung von Tod und Gericht, bekundet endlich auch die eigenartige Besorgnis, die ethische Wandlung in den Begriff der Wiedergeburt aufzunehmen[1]), obwohl doch dies geschehen kann, ohne daß es nötig wäre, an den Irrgängen der „theosophischen" Tauflehre oder der Heiligungsbewegung sich zu beteiligen und dadurch die religiöse Kraft des Rechtfertigungsgedankens illusorisch zu machen. Sowohl Cremer wie Althaus fürchten das Letztere. Die Aufnahme der ethischen Veränderung in den Wiedergeburtsbegriff verlangt natürlich als Konsequenz die Anerkennung der Spontaneität des menschlichen Willens. Nun zeigt sich aber der bereits konstatierte Zusammenhang der Auffassung Cremers und Althaus' mit der alten orthodoxen Fragestellung darin, daß diese Anerkennung als Abfall von dem durch die Reformatoren neu entdeckten Gnadenevangelium beurteilt wird. Althaus lehnte darum jeden Gedanken an eine aktive Mitbeteiligung unsererseits ab, wenn er auch nicht imstande war, diesen Gedanken wirklich sachentsprechend durchzuführen, und eben darin zu erkennen gibt, wie schwer es bei der heutigen veränderten theologisch-wissenschaftlichen Situation ist, die Motive der alten, einer anderen wissenschaftlichen Gesamtsituation entstammenden orthodoxen Theologie festzuhalten. Aber das Motiv der alten Lehre will er doch nicht preisgeben und eben dies jede menschliche Aktion oder Spontaneität ausschließende Motiv verträgt sich mit dem ersten Motiv, das in der soteriologischen De-

1) Der an sich als berechtigt erkannte Protest A.s und Cr.s gegen den Gedanken einer sittlichen Neuschöpfung führt weiter, als zulässig ist. Berechtigt war er als Protest gegen eine falsche Willensphysik; er durfte aber nicht auf die Willenspsychologie ausgedehnt werden.

finition der Wiedergeburt sich uns offenbarte. Ebenso urteilt Cremer; wir haben die Freiheit, die Gnade abzulehnen, nicht aber die Freiheit, darauf einzugehen[1]). In der Erläuterung dieses Gedankens findet Cremer die Gelegenheit, seine Paradoxaltheologie[2]) zu entwickeln, dagegen empfindet er nicht die Nötigung, die psychologische und darum auch willentliche Spontaneität[3]) des Menschen zu betonen. Man findet also bei Cremer denselben charakteristischen Widerspruch, der bereits bei Quenstedt (vgl. S. 37) und überhaupt in der alten Orthodoxie sich bemerkbar macht[4]).

Dieser Widerspruch bestätigt aber wiederum die Existenz des zunächst herausgehobenen Motivs, das mit der immanenten Logik der späteren Weiterführung des Wiedergeburtsgedankens zur Einheit nicht sich zusammenschließen läßt. Der Logik dieses Motivs entspricht nur eine solche Auffassung von der Wiedergeburt, die sich auf die Konstatierung der objektiven Aenderung unserer Lage beschränkt, aber auf unser Verhalten oder auf unsere subjektive Veränderung keine Rücksicht nimmt. Althaus hat auch des öfteren diesem Gedanken Ausdruck gegeben. Die Taufe wird zum Eintritt in ein objektiv-religiöses, nicht subjektiv-ethisches Verhältnis[5]); das objektive Heilsverhältnis wird wiederhergestellt[6]). Unsere Lage wird gewandelt; es handelt sich nicht um die Veränderung unserer subjektiven Zuständlichkeit, sondern unseres objektiven Zustandes[7]). Die Taufe ist, wie es an einer anderen Stelle heißt, das Widerfahrnis der objektiven Wandlung unserer religiösen Lage, nicht aber der subjektiven Veränderung unserer Beschaffenheit[8]). Wenn man sich der Ausführungen Althaus' erinnert, in denen er die Wandlung des menschlichen Selbstbewußtseins und der Gefühle einräumte, d. h. also doch eine subjektive

1) Cremer a. a. O. S. 98.

2) Man charakterisiert vielleicht am zutreffendsten die Theologie Cremers als biblizistische Paradoxaltheologie.

3) Der Begriff der Rezeptivität kann richtig verstanden werden, ist aber doch Mißdeutungen ausgesetzt.

4) Daß er nicht ein notwendiges Merkmal „positiver" Theologie ist, ersieht man daraus, daß M. Kähler ihn bekämpft.

5) Althaus a. a. O. S. 112. 6) A. a. O. S. 159.

7) A. a. O. S. 182. 8) A. a. O. S. 256.

Veränderung zugab — denn diese Wandlung des Bewußtseins und der Gefühle kann nur als subjektive Veränderung unserer Beschaffenheit vorgestellt werden — so wird man mit Befremden die soeben herausgehobenen Sätze Althaus' lesen. Das Befremden wird aber aufhören, wenn man auf das Motiv der Tauflehre Althaus' achtet. Dies Motiv nötigt zu diesen letzten Aussagen. Man wird dann die Sätze, die eine und sei es auch eine auf ein Mindestmaß reduzierte subjektive Veränderung anerkennen, mit Befremden aufnehmen und sie als unverträglich mit dem eigentlichen Motiv der Tauflehre Althaus' betrachten. Das heißt aber, es darf die Ergänzung, die dem Wiedergeburtsbegriff zu teil wurde, nur als eine unter dem Zwang der Tatsachen und im Widerspruch mit dem eigentlichen Motiv erfolgende Ergänzung beurteilt werden. Das genuine Motiv dieser soteriologischen Tauf- und Wiedergeburtslehre haben wir in dem Motiv zu erblicken, das an die Spitze unserer Erörterung gestellt wurde. Die Differenz ist also mehr als eine bloß terminologische Differenz, wie gelegentlich vermutet werden konnte (S. 146). Unter diesen Umständen werden wir nun aber doch einen ungelösten Widerspruch konstatieren müssen. Das als genuin bezeichnete Motiv mußte aber immer wieder sich durchsetzen, weil man ebenso wie die altprotestantische Theologie die ethisch-psychologische Betrachtungsweise nur als Gefährdung des Rechtfertigungsgedankens zu bewerten in der Lage war.

Man darf aber eine noch festere Verbindung mit den Motiven der altprotestantischen Tauflehre konstatieren, als wie sie bisher nachzuweisen war. Und man kann diese Verbindung an einem Punkt nachweisen, der zunächst dem Anschein nach nur von Differenzen zu reden gestattet. Um diesen Satz zu erläutern und zu rechtfertigen, bedarf es zuvörderst einer Erörterung der Frage, wie sich im speziellen das Verhältnis von Taufe und Glaube gestaltet. Die altlutherische Tauflehre hatte das Problem, das durch die Verknüpfung des Sakramentsbegriffs mit dem evangelischen Glaubensgedanken geschaffen wurde, nicht befriedigend zu lösen vermocht. Man hatte die Annahme einer auf magischem Wege vollzogenen Wiedergeburt durch die Taufe wohl zu vermeiden ge-

wußt, da man Wiedergeburt und Glaube in Korrelation zu einander brachte. Aber es wurde das Problem doch nur zurückgeschoben; denn die Entstehung des Glaubens wußte man nicht begreiflich zu machen. Man ließ ihn in hyperphysischer Weise gewirkt sein, ohne daß man aus der eigenen Philosophie und Psychologie die Mittel zur Erläuterung dieser Annahme hernehmen konnte. Und andererseits sah man sich unter dem Zwange des Sakramentsgedankens genötigt, besondere, nicht genauer zu umschreibende Wirkungen zu postulieren.

Für Cremer und Althaus ist nun die Taufe das Sakrament der realen Wiedergeburt. Einen Unterschied zwischen Kindertaufe und Erwachsenentaufe gibt es nicht. Unsere heutige Taufe ist entweder die Taufe der urchristlichen Gemeinde, die Taufe, wie sie Christus selbst gewollt hat, oder sie ist überhaupt keine Taufe mehr. So gut wie die Erwachsenentaufe ist darum auch die Kindertaufe das Bad der realiter vollzogenen Wiedergeburt. Wie verträgt sich diese Behauptung mit dem reformatorischen Grundsatz, daß der Glaube die Verheißung hat und nur im Glauben das Heilsgut besessen wird? Es müßte offenbar, vorausgesetzt natürlich, daß dieser Grundsatz anerkannt und auch das besonders deutlich von Cremer entwickelte [1]) Sakramentsmotiv festgehalten wird, die altorthodoxe Auskunft vom Kinderglauben wieder aufgegriffen werden.

Das ist nun aber doch nicht der Fall; wenigstens gilt dies zunächst für den auf Althaus fußenden Theologen Wilbrandt. Er bestreitet den Kinderglauben, da er psychologisch unmöglich sei. Erst „nach verstandesmäßiger Aneignung des Wortes von der Sünde und Gnade" [2]) ist der Glaube möglich. Der Begriff des „unbewußten Glaubens" ist ein widerspruchsvoller Begriff [3]).

1) Cremer a. a. O. S. 34.

2) Meckl. Kirch.- u. Ztblatt a. a. O. S. 300.

3) Vgl. v. d. Trenck, Pastoralblätter 1904: „Diese Annahme (sc. des Kinderglaubens) trägt zu deutlich den Stempel der petitio principii an der Stirn, und entspricht auch sachlich so wenig dem biblischen Begriff des Glaubens wie allen Tatsachen der Erfahrung, daß auch Luther, der sie eine Zeit lang im Interesse der Kindertaufe vertreten zu müssen glaubte, sich doch zuletzt im großen Katechismus wieder von ihr losgesagt hat."

Trotzdem soll nach Wilbrandt die Kindertaufe die volle Aneignung der Heilsgnade vermitteln, d. h. die Vergebung der Sünde und die Kindschaft. Aber schon Romberg hat gegen Wilbrandt den begründeten Einwand erhoben, daß Vergebung der Sünde bußfertigen Glauben voraussetze[1]), und daß, wenn der bußfertige Glaube des Kindes bestritten wird, die Möglichkeit der Sündenvergebung aufgehoben sei und also die adoptio undenkbar werde[2]). Romberg erblickt als Konsequenz der von Wilbrandt gegebenen Betonung des Verstandes als des Erkenntnisorgans die völlige Auflösung der Taufgnade, und er meint, daß eine derartige objektive Versetzung des Kindes in den Gnadenstand von dem Vorwurf des Magischen sich nicht werde frei halten können[3]). Man kann sich der Bedeutung des von Romberg erhobenen Einwandes im allgemeinen nicht verschließen. Höchstens über den Vorwurf des Magischen ließe sich diskutieren. Denn Wilbrandt betrachtet ja die Taufwirkung nicht als eine Wirkung, die im Kinde stattfindet. Er spricht nur von einem Urteil Gottes über das Kind. Eine solche Auffassung ist ebenso durchsichtig, wie die orthodoxe Rechtfertigungslehre. Man muß aber den anderen, nicht weniger schwer wiegenden Vorwurf erheben, daß die Eigenart des religiösen Verhältnisses und des dogmatischen Urteils keine Berücksichtigung gefunden hat, also bereits aus diesem Grunde die von Wilbrandt gebotene Rechtfertigung der Taufe respektive Kindertaufe keine d o g m a t i s c h e Rechtfertigung ist und demnach keine Lösung des Problems bedeutet. Es führt diese Theorie Wilbrandts noch zu der weiteren logischen Folge, daß die Bedeutung der Taufe gemindert wird. Wilbrandt würde dies natürlich nicht zugeben; er darf dies auch nicht, wenn er nicht seinen Ausgangspunkt preisgeben will, daß die Taufe das in sich ausreichende Sakrament der Wiedergeburt ist. Aber wenn erst durch Erziehung und Unterricht das Kind zum Bewußtsein seiner Taufgnade gelangen und zum Glaubensleben sich entwickeln soll, so wird man in diesem Fortschritt notgedrungen eine qualitativ, nicht quantitativ andere Form des Heilsbesitzes erblicken müssen, d. h. aber einen sach-

1) Meckl. KZBl. a. a. O. S. 404.
2) A. a. O. S. 405. 3) A. a. O. S. 147.

lichen Fortschritt über die Taufwirkung hinaus anzuerkennen haben. Dem sachlichen Fortschritt muß aber die höhere Wertung zugemessen werden. Das kann nur geschehen, indem das Sakrament der Taufe in seiner Bedeutung de facto gemindert wird[1]). Man könnte also die Taufe nur unter dem Gesichtspunkt der Anbietung der Gnade oder als das Sakrament der Berufung betrachten. Das aber widerstrebt grade dem treibenden Motiv der soteriologischen Auffassung vom Sakrament der Taufe. So wird man an diesem Widerspruch dessen inne, daß Wilbrandt nicht imstande ist, seine Theorie durchzuführen, ohne sie tödlich zu gefährden.

Darf man von Althaus dasselbe behaupten? Er ist ein Gegner der altorthodoxen Theorie vom Kinderglauben. Im einzelnen den Beweis dafür anzutreten, dürfte überflüssig sein. Es sei nur darauf hingewiesen, daß er es als den Fehler der alten Dogmatiker betrachtet, daß sie das Attribut des rechtfertigenden und seligmachenden Glaubens auf die aptitudo passiva der unmündigen Kinder, scil. auf die angeborene Empfänglichkeit und formale Naturbefähigung zum Glauben übertrugen und mit diesem fälschlich so genannten „Glauben" bereits die nova vita gesetzt

1) Bei v. d. Trenck ist dies Ergebnis zweifellos. Ihm steht es fest, daß die Kinder keinen Glauben haben (Pastoralblätter a. a. O. S. 747). Er leugnet aber einmal, daß die Bedingung des Glaubens unbedingt sei. Das N. T. kenne seiner Entstehungszeit zufolge nur die Rücksicht auf die Erwachsenen. Mit dieser Erkenntnis verschafft v. d. Trenck sich die Möglichkeit, die ntl. Forderung der πίστις und μετάνοια im Hinblick auf die Kindertaufe für unverbindlich zu erklären, also auch offen mit dem reformatorischen Grundsatz, daß die fid. salvifica das Heil ergreift, zu brechen. Diese klare Preisgabe der Gültigkeit des Grundsatzes schlechthin zeugt allerdings von einer deutlichen Erkenntnis der vorliegenden Schwierigkeit und einem nicht geringen Mut im Hindernisnehmen. Aber man darf diesen Mut doch als den Mut der Verzweiflung ansprechen; und der Barrierensprung ist nicht geglückt. Das erhellt aus dem, was gegen Wilbrandt bereits geltend gemacht wurde. So muß denn auch v. d. Trenck einräumen, daß die spätere persönliche Selbstentscheidung für den vollen Genuß der Kindschaft, nicht aber für die Wiedergeburt bedingend sei. D. h. aber, die Wiedergeburt hat nur vorbereitenden Wert und das Sakrament der Taufe verliert seine umfassende Bedeutung.

sein ließen[1]). Althaus charakterisiert diese Annahme als ein Figment. Quenstedts Theorie vom Kinderglauben weist er zurück[2]). Einen bewußten Kinderglauben kennt auch Althaus nicht.

Aber Althaus hat nicht den Mut, den v. d. Trenck besaß, die Richtigkeit der These von der Bedingung des Glaubens überhaupt zu bestreiten. Die Lehre von der Taufe wagt er nicht darzustellen, ohne des Glaubens zu gedenken. Indem er zwischen einem vorhergehenden und nachfolgenden Glauben unterscheidet, gewinnt er die Möglichkeit einer Berücksichtigung des Glaubens. Althaus will nicht leugnen, daß der Proselytentaufe ein Glaube voranzugehen habe[3]). Ein gewisser Glaube „in irgend welchem Grade" sei als allgemeine subjektive Vorbedingung der Sakramentserteilung gefordert worden und zu fordern[4]). Um zum Empfang des Sakraments befähigt zu sein, genüge die Bekanntschaft mit den Grundtatsachen der Erlösung, eine allgemeine Kenntnis des Heils und des eigenen Unheils, eine gewisse Ueberzeugung von der Wahrheit des gepredigten Worts und die Willigkeit, das Wort anzunehmen[5]). Die Heilsbedürftigkeit soll geweckt werden. Dieser dem Sakrament vorangehende Glaube wird einer verlangend ausgestreckten offenen und leeren (!) Bettlerhand verglichen, während der dem Sakrament nachfolgende Glaube die gefüllte Hand ist, die die Schätze, die jener begehrte, tatsächlich empfangen hat und nun festhält[6]). Der der Taufe vorangehende Glaube ist also nicht die fides salvifica, und ebenso wenig macht er die Taufe zu dem, was sie ist. Es war der Fehler der alten Dogmatiker, daß sie diejenige fides, die das Heil begehrt und sich verlangend nach dem Heil ausstreckt, ohne es schon zu haben und zu besitzen, den rechtfertigenden Glauben nannten[7]). Hier wird also die altorthodoxe Theorie entschieden abgelehnt. Statt dessen knüpft Althaus an die altprotestantische Unterscheidung der fides generalis und specialis an. Den der Taufe vorangehenden Glauben be-

1) Althaus a. a. O. S. 299.
2) Althaus, die histor. und dogm. Grundlagen ꝛc. S. 78.
3) Althaus, Heilsbedeutung S. 298.
4) Ebd. S. 297. 5) Ebd. S. 301. 6) Ebd.
7) Althaus a. a. O. S. 299.

zeichnet er dem gemäß als die fides generalis, den nachfolgenden Glauben als die fides specialis[1]). Die Taufe bildet den entscheidenden Wendepunkt, an welchem der heilsverlangende Glaube in den heilsempfangenden und bewahrenden übergeht[2]). Im Wort findet eine allgemeine Vergegenwärtigung des Heils statt, während die Taufe das Sakrament der individuellen Heilszueignung ist, der speziellen Applikation des Heils. „Nicht als ob in der Taufe durch eine wunderbare Machtwirkung des heiligen Geistes der Glaube „eingeflößt“ würde, abgesehen vom Wort, sodaß auch schon bei unbewußten Kindern mittels des Sakraments die donatio fidei vollzogen würde. Vielmehr bleibt immer das verbum praedicatum der gottgeordnete Weg, auf welchem der Geist Gottes das Menschenherz zum Glauben führt“[3]). Doch

1) Ebd. S. 302.

2) Ebd. S. 303.

3) Ebd. S. 304. — In seiner ersten Schrift über die Taufe hat Althaus offenbar noch eine andere Stellung eingenommen, wenn auch eine ähnliche Partition des Glaubens in den begehrenden und besitzenden vorausgesetzt zu sein scheint. In dieser früheren Schrift will A. zwar nicht die altorthodoxe Theorie vom Kinderglauben vertreten, aber doch den richtigen Gedanken dieser Theorie retten (S. 78). Wie ein unmündiges Kind, das nicht sprechen kann, auch ohne Worte um Nahrung fleht, so gibt es auch eine stumme Bitte. Ob bewußt oder unbewußt, der Mensch in seinem natürlichen Sündenelend und seiner angeborenen Erlösungsfähigkeit schreit nach Barmherzigkeit. Man darf dem Kinde ein heimliches Sehnen nach der Erfüllung mit einem neuen göttlichen Leben zusprechen (39). Es gibt im Kinde ein Begehren der Taufe als unbewußten, aber doch als wirklichen Zustand (40). Durch die Taufe wird nun im Kinde Aufgeschlossenheit und Empfänglichkeit für die sein Inneres berührende göttliche Influenz gewirkt, sowie die Fähigkeit zur Empfangnahme der durch die zuvorkommende Gnade ihm gebotenen Güter (78). Vermittels des Sakraments wird eine solche innere Einwirkung Gottes auf das Kind vorausgesetzt, daß es dadurch in den Stand gesetzt ist, sich der entgegenkommenden Gnade Gottes aufzuschließen (76). Von Glaubensaktivität darf jedoch nicht die Rede sein. Aber das Sakrament der Taufe gibt dem Kinde die Initiative zum Glauben, in gleicher Weise, wie beim Erwachsenen das Wort. Die Taufe fordert nicht den Glauben, sondern bewirkt ihn. „Man darf auch nicht behaupten, magisch seien alle Gnadenwirkungen, welche dem Bewußtsein und Willen vorangehen.“ „Es gibt auch ein Gebiet unbewußter Wirkungen im Naturgrund der Seele.“ Wenn

das bleibt fest bestehen, daß es ohne Taufe keinen persönlichen Heilsglauben gibt [1]). Es darf jedoch zum Schluß noch darauf hingewiesen werden, daß Althaus den Glauben nie in dem Sinn zur Bedingung der Taufe gemacht sehen will, daß der Glaube erst die Taufe zur wirklichen Taufe, d. i. zur realen Heilsgabe machen müßte. Die Taufe ist wirksam als göttliches Gnadenwerk an und für sich [2]).

Daß Althaus, als er die altorthodoxe Unterscheidung der fides generalis und specialis für sich in Anspruch nahm, keiner glücklichen Eingebung Folge leistete, sei nur im Vorübergehen erwähnt [3]). Die fides generalis der altprotestantischen Dogmatik

sich Gottes Geist nur durch Bewußtsein und Willen vermittelte, dann freilich wäre der Kinderglaube unmöglich (79).

Althaus hat, so viel ich sehe, diese Ausführungen nicht widerrufen. Ich glaube aber doch, ihrer bloß anmerkungsweise gedenken zu müssen und sie als das Zeugnis einer früheren Entwicklungsstufe A.s betrachten zu dürfen. Denn ihre Einordnung in den Gedankengang seines späteren Buches begegnet zu großen Schwierigkeiten. Während er hier eine „Einflößung" des Glaubens bestreitet und eine donatio fidei bei Kindern vermittels des Sakraments ablehnt, will er dort noch die Möglichkeit des Kinderglaubens festhalten, spricht er ausdrücklich von einem durch die Taufe gewirkten Glauben und einer Empfänglichkeit für die das Innere des Kindes berührende göttliche Influenz. Kawerau hat auf grund dieser Schrift geurteilt, A. habe die Position der alten Dogmatiker verlassen und sei glücklich zur römischen Lehre vom character, den die Taufe präge, sowie auch zur Vertauschung des lutherischen Gnadenbegriffs mit der scholastischen gratia infusa gelangt (Th.L.Ztg. 1893, Sp. 239). Die Abweichung A.s von der Position der alten Dogmatiker erscheint mir nicht so groß wie Kawerau, der offenbar nicht berücksichtigt, daß nach altprotestantischer Anschauung eine hyperphysische infusio fidei stattfand. Ich weiß aber nicht, wie die hier von A. vertretene Position mit der später von ihm entwickelten Anschauung auszugleichen ist. Der Widerspruch ist so groß und widerstreitet dem Wortlaut der späteren Ausführungen so sehr, daß er die Hypothese herausfordert, A. habe später stillschweigend seine frühere Position aufgegeben. Ich glaube darum berechtigt zu sein, von einer Diskussion dieser früheren Aeußerungen A.s Abstand zu nehmen, und mich allein an die in seinem Buch über die Heilsbedeutung der Taufe niedergelegten Anschauungen halten zu dürfen.

1) Althaus a. a. O. S. 305.

2) Ebd. S. 306.

3) Vgl. Bunke, der Lehrstreit über die Kindertaufe. Kassel 1900 S. 68.

war eine fides, wie sie auch den Teufeln zugeschrieben werden konnte, nicht aber ein begehrender und heilsverlangender Glaube. Aber bei dieser Ungenauigkeit brauchen wir uns hier nicht aufzuhalten, wo uns die Althaus' eigentümliche Position interessiert. Wir haben demnach die Frage zu untersuchen, was Althaus mit dieser Unterscheidung erreicht hat und wie sich definitiv seine dogmatische Rechtfertigung des Taufsakraments gestaltet.

In einem notwendigen Zusammenhang mit seiner eigentlichen Sakramentstheorie steht die Unterscheidung der fides generalis und specialis nicht. Wenn Althaus überhaupt meint, den Sakramentsgedanken zunächst entwickeln zu können, ohne ausdrücklich des Glaubens zu gedenken — und der bei weitem größte Teil der Untersuchung Althaus ruht auf dieser Voraussetzung — so ließe es sich wohl noch verstehen, wenn nachträglich als eine aus der evangelischen Stellung des Autors begreifliche Ergänzung der Glaubensbegriff, wie er der Reformation sich erschlossen hat, in die Erörterung aufgenommen würde. Aber man müßte eben dann eine Erörterung nur des Fiduzialglaubens erwarten. Statt dessen wird auf eine doppelte Art des Glaubens Rücksicht genommen, von der nur die letzte dogmatischen Wert hat. Denn die Dogmatik hat es ja nur mit der Heilserkenntnis zu tun. Wenn nun doch neben die fides specialis die fides generalis gestellt wird, so hat dies bei Althaus seinen Grund in der autoritativen Geltung der Schrift, die eine so absolute Behandlung des Taufsakraments, wie sie Althaus zunächst gegeben hatte, nicht kennt. Unter dem Eindruck der Schriftworte muß Althaus vor dem Vollzug des Taufsakraments wenigstens eine gewisse Erkenntnis des Heils und eine gewisse Ueberzeugung von der Wahrheit der Predigt voraussetzen. Andererseits verbot die schon genügend bekannte sakramentale Würdigung der Taufe, diesem der Taufe vorangehenden Glauben einen besonderen Heilswert zuzuschreiben. Dann wäre ja das Sakrament entleert. So zwingen die sakramentale Schätzung der Taufe und die Ueberzeugung von der schlechthinigen dogmatischen Verbindlichkeit der Schriftworte Althaus zu dem Kompromiß, das uns in der mit dogmatischer Kraft ausgestatteten These von der fides generalis kund wird und aus dem Sakramentsgedanken Alt-

haus' allein nicht hergeleitet werden kann. Er muß also in seine dogmatische Rechtfertigung der Taufe einen Gedanken aufnehmen, der einen eigentlichen dogmatischen Wert nicht besitzt. Er muß den Glaubensbegriff in zwei qualitativ durchaus von einander geschiedene und auch von ihm selbst einander fern gehaltene Momente zerlegen, um überhaupt den Glaubensgedanken retten zu können.

Das ist aber nicht der einzige Erfolg dieser Manipulation. Die fides generalis wurde als verlangender Glaube definiert und mit der leeren Bettlerhand verglichen. Dieser Vergleich ist durch die Tradition geschützt. Schon die Väter der orthodoxen Theologie kannten ihn. Er ist aber, sobald er innerhalb der Sphäre des religiösen Lebens gebraucht wird, recht wenig geschickt. Das sieht man auch an Althaus' Darbietungen. Denn diese leere fides generalis wird doch wenige Zeilen später als ein Glaube beschrieben, der eine gewisse Ueberzeugung von der Wahrheit des gepredigten Worts und die Willigkeit, das Wort anzunehmen, in sich beschließt. Diese Ueberzeugung und diese Willigkeit ist nur möglich, wenn der Inhalt des Heilsworts an der Seele des Menschen gearbeitet hat, d. h. also Heilswirkung ausgeübt hat. Wenn aber ein Zustand, respektive eine Beschaffenheit anerkannt werden muß, die als Heilswirkung zu bezeichnen ist und bereits positive Güter vermittelt hat — denn ein positives Gut ist z. B. eine noch so limitierte Ueberzeugung von der Wahrheit des gepredigten Worts — dann wird der Vergleich mit der leeren Bettlerhand hinfällig. Derjenige, dem die fides generalis zugewiesen werden darf, ist nicht mehr besitzlos, vielmehr im Besitz eines Heilswert habenden Guts. Es vermag demnach Althaus seine ursprüngliche Anschauung von der fides generalis nicht festzuhalten. Die Logik des Begriffs treibt ihn weiter, als der eigenen Theorie zuträglich ist. Ich habe hier davon abgesehen, daß der Gedanke eines nach dem Heil sich streckenden, aber nicht des Heils teilhaftig werdenden Glaubens dem evangelischen Verständnis der christlichen Religion nicht entspricht. Wer verlangend nach dem Heil ausschaut, das nicht in nebelhafter Ferne in unerkennbaren Umrissen auftaucht, sondern im Heilswort deutlich und präzis umschrieben vor die Seele tritt, der hat auch das Heil. Man müßte den Be-

griff des Verheißungswortes um sein charakteristisches Merkmal bringen, wenn man einem sehnsüchtigen Verlangen nach dem Besitz der klar erkennbaren Verheißung den Erfolg, also den Eintritt in den Besitz, strittig machen wollte. Daß eine solche Annahme praktisch sehr bedenkliche Folgen zeitigen müßte, bedarf keiner näheren Ausführung. Hier genügt es, den logischen Widerspruch, der in dieser Annahme enthalten ist, aufzudecken. Sie bringt den Begriff der Verheißung um seinen eigentlichen Inhalt, behauptet eine Verheißung, die doch keine Verheißung ist. Das ist eine absurde Annahme. Althaus kann sie auch ernsthaft nicht vertreten. Denn er mußte ja die fides generalis inhaltsvoller beschreiben, als es seiner eigentlichen Tendenz nach geschehen durfte. Darum soll auch der Widerspruch, der mit Althaus' ursprünglicher These von der fides generalis gegeben ist, hier nicht besonders herausgehoben werden, wenn er auch nicht unerwähnt bleiben durfte. Wohl aber muß man darauf nachdrücklich aufmerksam machen, daß aus den Bemerkungen dieses Abschnittes die Unhaltbarkeit der Unterscheidung einer fides generalis und specialis sich ergibt.

Man darf aber noch auf eine weitere Schwierigkeit die Aufmerksamkeit hinlenken. Das Heilswort übte, wie Althaus zugeben mußte, gewisse Heilswirkungen aus; und wenn es auch nach Althaus nur vorläufige Wirkungen waren, so waren es doch Heilswirkungen. Da erhebt sich aber denn die Frage, warum diese Wirkung nur eine vorläufige, keine definitive ist. Man könnte daran denken, daß der Mensch selbst es verschuldet, daß die volle Wirkung ausbleibt. Das wäre an sich eine mögliche Annahme; aber sie widerstrebt dem Zusammenhang, in dem wir uns befinden. Einmal würde ganz dasselbe nach Althaus' Prämissen auch von der Taufe gelten. Denn eine unwiderstehliche Wirkung der Taufe, die von Vertretern der neulutherischen Theorie behauptet wurde, leugnet Althaus. Andererseits fehlt dem Verhalten des Menschen gegenüber dem Heilswort hier das Merkmal des Widerstrebens. Er will ja nicht Widerstand leisten, sondern willig auf das angebotene Heil eingehen. Streben nach dem Heil, nicht Widerstreben gegen das Heil ist die Signatur des die fides generalis habenden Menschen. Im Menschen liegt es also nicht be-

gründet, wenn die Wirkung nur eine vorläufige ist. Dann kann man nur die Ursache im Wort suchen. Daß der Mensch vor dem Vollzug der Taufe es nicht weiter bringt als bis zur fides generalis, müßte auf das Heils- und Verheißungswort zurückgeführt werden, das seiner Natur nach so geartet sein müßte, daß es vollständige Wirkungen auch unter den günstigsten Umständen nicht auszuüben imstande ist. Daß diese Anschauung sich weder auf die Schrift noch auf die Theologie der Reformatoren und altprotestantischen Väter stützen könnte, ist evident. Die altprotestantische Theologie weiß von einer nur durch das Wort vollzogenen Wiedergeburt und Bekehrung; und sie weiß in ihrer Dogmatik davon zu sprechen, weil sie den einfachen Wortlaut der Schrift, insonderheit von Stellen wie Rm 10, 17 und I Petr 1, 23 in dem nächstliegenden Verständnis gelten läßt. Daß damit für die dogmatische Rechtfertigung der Taufe als eines besonderen Sakraments eine crux auftauchte, die um so unangenehmer wurde, als man in der Polemik gegen die reformierte Theologie mit der Anerkennung der seligmachenden Kraft des Worts der reformierten Sakramentsauffassung Vorschub leisten zu können schien, daß also mit diesem dogmatischen Urteil über die Heilsbedeutung des Worts der eigenen Sakramentstheorie kein guter Dienst erwiesen wurde, das konnte die altprotestantische Orthodoxie nicht abhalten, der Erkenntnis Luthers, die zugleich eine Erkenntnis Pauli war, unbedingt Raum zu geben. Für Act. 10 muß auch Althaus mit Cremer eine Ausnahme zugeben. Freilich sucht er, wie auch Cremer und v. d. Trenck, die Tragweite dieser Ausnahme möglichst eng zu begrenzen. Es sollte dem Apostel Petrus gezeigt werden, daß auch Heiden, ohne erst Israeliten zu werden, am Heil Gottes Anteil erlangen könnten. Die Korneliuserzählung soll also eine Parallele zur Pfingstgeschichte werden. Aber diese biblisch-theologische Erklärung dürfte wenig befriedigen. Sie macht den Kampf, den Paulus zu führen hatte, unverständlich. Aber es sollen hier nicht ausgeführte biblisch-theologische Erörterungen gegeben werden, zumal sie nicht unbedingt nötig sind. Eine Untersuchung der Erörterungen Althaus' auf ihren systematischen Gehalt hin ist ausreichend. Aus der von ihm statuierten Ausnahme erhellt, daß

dem Wort die beschränkte Bedeutung, die um das Vorhandensein bloß der fides generalis zu erklären, ihm erschlossen werden mußte, an sich nicht eignen kann. Wenn nun aber weder im Menschen noch im Wort ein zureichender Grund gefunden werden kann, so steht man vor einem Rätsel, dessen man sich nur vermittels der bereits in der altorthodoxen Tauflehre gebotenen Auskunft entledigen könnte, daß es der nicht weiter auf seine Absicht hin in Erwägung zu ziehende Wille Gottes, also der Willkürwille Gottes sei, dem diese ungleiche Wirkung zugeschrieben werden müsse. Dann aber erschüttert man erst recht die Zuversicht auf die Kraft seines Wortes.

Althaus darf um so weniger diesen Ausweg betreten, als es seine Ueberzeugung ist, daß immer das gepredigte Wort der geordnete Weg sei, auf dem der Geist Gottes den Menschen zum Glauben führt. Diese Ueberzeugung vertritt er ja besonders stark in der Auseinandersetzung mit den neueren Versuchen, dem Sakrament der Taufe etwas „Spezifisches" zu vindizieren. Ihnen gegenüber gibt er den alten Dogmatikern Recht, wenn sie die Einheit der im Wort und Sakrament beschlossenen Heilsgabe prinzipiell geltend machten. Alle Veranstaltungen zur Erlösung tragen den ganzen Heilsinhalt voll und ungeteilt in sich[1]). Predigt und Taufe gehören also zusammen. Es wird in der Taufe nicht durch eine wunderbare Machtwirkung des heiligen Geistes der Glaube eingeflößt, abgesehen vom Wort, sondern immer ist es das Wort, das die Wirkung ausübt[2]). Dem Wort eignet also nach Althaus' eigener Ueberzeugung, prinzipiell und auf den Inhalt gesehen, nicht jene Beschränkung, die vorausgesetzt werden mußte, um zu verstehen, daß die Verkündigung des Verheißungswortes nur den Erfolg der fides generalis zu verzeichnen hatte. War es bereits ein logischer Widerspruch, wenn Althaus zu dem Verheißungswort nur einen verlangenden Glauben in Beziehung setzte, konnte Althaus selbst diese Vorstellung nicht durchführen, so kommt nun noch hinzu, daß seine Bestimmung des Worts und die Verknüpfung des also bestimmten Worts mit der Taufe als des eigentlichen agens der Taufe erst recht die Rätsel vergrößert und die Schwierig-

1) Althaus a. a. O. S. 71. 2) Ebd. S. 304.

keiten vermehrt. Christus kann ja nun im Wort nicht anders gegenwärtig sein als in der Taufe; eben der Christus und eben das Leben, das im Wort uns nahe kommt, tritt uns auch in der Taufe nahe. Der Gnadenanerbietung muß aber nach Althaus' eigener Annahme die Zueignung der Gnade folgen[1]). Dann muß das Wort bereits die Wirkung ausüben können, die von Althaus der Taufe zugeschrieben wird. Im Begriff des Worts ist nichts enthalten, das diese zueignende Wirkung unmöglich machen könnte.

Althaus entdeckt aber doch noch einen letzten Ausweg. Im Wort findet die allgemeine Vergegenwärtigung des Heils statt, während die Taufe das Sakrament der speziellen Heilszueignung, der speziellen Applikation des Heils ist. Aber diese Unterscheidung hat keinen dogmatischen Wert. Sie hätte es nur, wenn man den Inhalt des Wortes verallgemeinern dürfte, d. h. also die Bedeutung des Worts entwerten will. Das liegt gänzlich außerhalb der Absichten Althaus'. Diese ganze Unterscheidung gründet sich also nur auf die menschlich-zufällige, durchgängig übliche Art der Darbietung. Von der Form der Darbietung kann man aber nicht dogmatische Urteile über den Wert und die Bedeutung einer Sache abhängig machen. Gott ist nicht ein Mal allgemein gegenwärtig, und ein anderes Mal speziell gegenwärtig. Die Gegenwart Gottes, von der allein die Religion und darum auch die Dogmatik uns zu sprechen erlaubt, ist immer eine wirkliche, d. h. also eine spezielle Gegenwart. Wenn man die dogmatische Bedeutung des Wortes als eines Gnadenmittels nicht entwerten will und wirklich von einer Gegenwart Gottes im Worte zu sprechen wagt — und Althaus wäre wohl der letzte, der die Gegenwart Gottes im Wort bestritte — dann verliert die Unterscheidung der allgemeinen Vergegenwärtigung und der speziellen Applikation den dogmatischen Wert, den ihr Althaus beilegen will. Mehr als die Gegenwart Gottes kann der Mensch nicht gewinnen. Man müßte sonst die Theorie von der unio mystica substantialis wieder aufleben lassen. Derartige Absichten liegen aber Althaus fern. Dann verliert aber seine Unterscheidung jeden dogmatischen Halt. Diese Unterscheidung würde ja auch bereits auf das Ver-

1) Ebd. S. 70.

hältnis des verbum praedicatum zur Absolution zutreffen, und also den sakramentalen Charakter der Absolution begründen. Man verwechselt eben die religionspsychologische Betrachtung mit der dogmatischen.

Die Erörterungen, die Althaus bietet, erwecken nun besonderes Interesse deshalb, weil sie das Sakramentsmotiv deutlich erkennen lassen. Die Taufe soll etwas wirken, was das Wort nicht wirkt. Ohne Taufe gibt es keinen persönlichen Heilsglauben [1]). Daß der besondere Modus des Nahebringens derselben res diesen Erfolg haben sollte, erwies sich als eine dogmatisch unhaltbare Vorstellung. Wenn trotzdem nur auf grund der vollzogenen Taufe persönlicher Heilsglaube möglich sein soll, so wird diese Annahme nur verständlich, wenn man eine Berührung von jenem Motiv voraussetzen darf, das in der altorthodoxen Tauflehre als ein spezifisch sakramentales Motiv uns entgegentritt. Althaus könnte zwar diese Formulierung als unzutreffend empfinden. Denn er weist die bei den altprotestantischen Vätern uns begegnende Vorstellung, daß durch die Taufe ein undefiniertes quiddam vermittelt werde, kräftig zurück. Ein undefiniertes quiddam wird auch in der Tat nach Althaus nicht durch die Taufe übermittelt. Es ist ja kraft der Zerlegung des Glaubens in eine fides generalis und specialis genauer umschrieben, was den alten Dogmatikern zu umschreiben nicht möglich war. Die Taufe wirkt eben den persönlichen Heilsglauben, die fides specialis. Aber diese Differenz mit der alten Orthodoxie ist doch nicht eine Differenz des Motivs. Man beschreibt die Wirkung verschieden; und daß die Beschreibung, die Althaus gibt, den Vorzug gegenüber derjenigen der alten Dogmatiker verdient, ist zweifellos. Aber das Motiv, das zu dieser Beschreibung anleitet, ist bei beiden doch dasselbe. Es soll der Taufe eine Wirkung zugewiesen werden, die man dem Wort allein und schlechthin nicht zuzuweisen wagt. Deutlich tritt dies Motiv in der Erklärung Althaus' an den Tag, daß die Taufe den entscheidenden Wendepunkt bilde, an welchem der heilsverlangende Glaube in den heilsempfangenden übergehe. Diese Erklärung erinnert sehr stark an die altdogmatische Anschauung von

1) Althaus a. a. O. S. 305.

der infusio fidei vermittels der Taufe. Wenn man behaupten würde, daß Althaus diese Anschauung wieder eingeführt hätte, würde er dies gewiß als einen unberechtigten Vorwurf zurückweisen[1]. Denn er hat grade in dem Zusammenhang, in dem sich das soeben angezogene Wort befindet, sich gegen jede „Einflößung" des Glaubens ausgesprochen, wie er ja auch von magischen Wirkungen nichts wissen will. Aber das Sakramentsmotiv ist bei ihm doch stärker, als der Protest gegen unliebsame Konsequenzen des Sakramentsmotivs. Wenn die Taufe den Wendepunkt bilden soll und wenn dieser Satz dogmatische, also allgemeingültige, und nicht religionspsychologische Bedeutung besitzen soll, dann muß, dogmatisch angesehen, dem Taufwort eine Wirkungskraft eignen, die dem Gnadenmittel des Worts, dogmatisch angesehen, nicht eignen kann. Denn sonst fällt die Berechtigung fort, in einer dogmatischen Untersuchung über die Taufe das Sakrament der Taufe als den entscheidenden Wendepunkt zu betrachten. Prinzipiell angesehen könnte weder das vorangehende noch das nachfolgende Wort der Gnadenverkündigung persönlichen Glauben erzeugen. Ob Althaus den zeitlichen Vollzug des Taufakts als den entscheidenden Wendepunkt würdigt, ist aus der Fassung des Satzes nicht ersichtlich. Es würde diese Annahme natürlich der Energie des Satzes am besten sich anpassen. Dann freilich würde Althaus erst recht den Vorwurf einer magischen „Einflößung" des Glaubens und der Anbahnung der altdogmatischen Vorstellung der infusio fidei fürchten müssen. Doch die uns bereits bekannten Erörterungen Althaus' über die Taufe als das Sakrament der Wiedergeburt nötigen nicht zu dieser aus der Konsequenz des Satzes sich ergebenden Annahme. Nun würde freilich die Zueignung des Heilsbesitzes und der zur persönlichen Kraft gewordene Besitz auseinanderfallen. Das beschlösse aber in sich die Gefährdung des sakramentalen Charakters der Taufe in dem Sinn, wie sie bei Wilbrandt zu bemerken war, oder es müßte eine latente und nicht weiter zu erklärende Wirkung der Taufe postuliert werden. Dann befände man sich aber wieder im Bannkreis des Magischen, den Althaus doch grade vermeiden will. Es fehlt ihm also die Möglichkeit, seinen Satz mit der erforder-

1) Von seiner früheren Schrift könnte dies freilich kaum gelten.

lichen systematischen Klarheit durchzuführen. Und sie fehlt ihm, weil er innerhalb seiner Tauftheorie ein weit stärkeres Verständnis für den geistigen Charakter des Christentums besitzt, als wie es in der altdogmatischen Tauflehre seinen Ausdruck finden konnte. Achtet man aber auf das letzte Motiv, so findet man dieselbe dogmatische Ueberschätzung des Taufsakraments, die sowohl bei Quenstedt wie bei Hutter uns begegnet und die Althaus in der dort vorhandenen Formulierung zurückweist. Die Tendenz, die Wirkung des Sakraments vom Glauben unabhängig zu stellen und dem Taufsakrament tatsächlich einen dogmatisch höheren Wert zuzuweisen als dem Gnadenmittel des Worts, ist unbestreitbar vorhanden. So lenkt diese modern positive Erörterung der Tauflehre, die so starke Kritik an der altdogmatischen Tauflehre üben konnte, doch zurück zu dem Sakramentsmotiv der altprotestantischen Theologie. Wort und Glaube erhalten nicht die ihnen gebührende dogmatische Stellung. So sehr die Theorie Althaus' im Vergleich mit der altorthodoxen, im Vergleich besonders mit der neulutherischen Anschauung den Vorzug verdient und als ein wirklicher Fortschritt bezeichnet werden darf, so nachdrücklich muß man doch andererseits auf die Schwierigkeiten aufmerksam machen, von denen auch diese Theorie bedrückt wird, und auf ihren Zusammenhang mit der alten Theorie in einem entscheidenden Punkt.

In einer Beziehung allerdings könnte diese dogmatische Ueberschätzung des Taufsakraments ins Gegenteil umzuschlagen drohen. Man könnte vermuten, daß Althaus eine dogmatische Rechtfertigung der Kindertaufe als des Sakraments der Wiedergeburt nicht zu geben in der Lage sei. Denn die Theorie vom Kinderglauben wird beanstandet. Legt man aber die Ausführungen der ersten Schrift Althaus' der Betrachtung zugrunde, so würde man schwerlich von einer Depotenzierung des Sakraments sprechen dürfen. Denn hier will er noch das Wahrheitsmoment des Kinderglaubens herausstellen und eine das Innere des Kindes berührende Influenz Gottes durch das Sakrament konstatieren. Die in dieser ersten Schrift niedergelegte Anschauung war zu allem anderen eher geeignet, als zu einer Beseitigung des „Magischen" aus der Sakramentstheorie. Hier insonderheit ließe sich der Zusammenhang mit

der altdogmatischen Sakramentstheorie konstatieren. Aber die Erklärungen in der zweiten Schrift über die Taufe ließen es doch als fraglich erscheinen, ob Althaus seiner ursprünglichen Position treu geblieben sei. Grade im Hinblick auf die unmündigen Kinder wurde die Einflößung des Glaubens bestritten. Demnach könnte es scheinen, als ob die Taufe hier zum Sakrament der Berufung degradiert sei, die Kindertaufe also nicht mehr das Sakrament der Wiedergeburt sei. Es scheint mir aber diese Interpretation nicht gegen jeden Zweifel gesichert. Einen sachlichen Unterschied zwischen Kindertaufe und Erwachsenentaufe will Althaus nicht zugeben. Man dürfte also nur sagen, daß seine Erklärungen über die Taufe, die im Hinblick auf die Erwachsenentaufe erfolgt sind, eine dogmatische Rechtfertigung der Kindertaufe erschweren. Es könnte ja nicht einmal die fides generalis den Kindern zugewiesen werden. Und ebensowenig ist es möglich, von einer auf grund der Taufe gewirkten fides specialis zu sprechen. Das Kind ist ja noch gar nicht in der Lage, das Wort aufzunehmen. Im strengen Sinn des Worts könnte man also den Satz, daß die Taufe den entscheidenden Wendepunkt bilde, an dem die fides generalis zur fides specialis werde, auf die Kindertaufe nicht übertragen. Nun wäre ja freilich die Auskunft möglich — und vermutlich würde auch Althaus diese Auskunft geben — daß ein zeitliches Zusammenfallen des Taufvollzuges mit der Wirkung des persönlichen Glaubens nicht gefordert werden dürfe. Soll nun der Kindertaufe nicht der Charakter eines Sakraments der Wiedergeburt genommen werden und soll die soeben angezogene Erklärung zu Recht bestehen, so wäre nur die Deutung möglich, die bereits oben gegeben wurde und die aus dem Bannkreis des Magischen nicht hinausführte. Es wäre aber zugleich der dogmatisch notwendige Zusammenhang des Gebens und Hinnehmens zerrissen, d. h. aber, die Einheitlichkeit der Taufwirkung wird aufgelöst. Das sakramentale Motiv ist gerettet, aber gleichzeitig ist die dogmatische Rechtfertigung preisgegeben, oder der Grundsatz, der allein eine dogmatische Rechtfertigung ermöglichen könnte. Es muß von Rechtfertigung, Sündenvergebung und Wiedergeburt gesprochen werden, ohne daß des rechtfertigenden Glaubens gedacht werden darf. Die

von Althaus vorgenommene Umbildung der alten Doktrin ist schließlich ebensowenig durchführbar wie die von ihm bekämpfte „theosophische“ Fortbildung der alten Lehre, mit der sie das Sakramentsmotiv, wenn auch in anderer Abstufung, teilt.

Noch deutlicher treten in den Ausführungen Cremers die Schwierigkeiten an den Tag. Es ist seinen Erklärungen zufolge falsch, wenn man den Besitz des Heils nur nebenbei an die Taufe, in Wirklichkeit an den Glauben bindet[1]). Cremer räumt allerdings ein, daß die Taufe in „unlöslichem Zusammenhang“ mit dem Wort des Heils steht: aber dies Wort weckt doch nur Heilsverlangen. Der Ton liegt auf dem „nur“. Denn das Heilsverlangen ist erst der Glaube, der die Vergebung hat, nicht der ganze Glaube, sondern erst der Anfang. Cremer unterscheidet darum ebenfalls den Glauben, der der Taufe vorangeht von dem Glauben, den die Taufe wirkt. Für die Zueignung der Gnade hat Christus das Sakrament der Taufe angeordnet[2]), deren sakramentales Wesen in der Verbindung von Sinnbild und Wirklichkeit besteht[3]). Indem zum Wort der Verkündigung die Taufe hinzukommt, haben wir an unserer Taufe die Vergebung unserer Sünde. Man hat von seinem Glauben nichts ohne die Taufe[4]). „Es gibt tatsächlich keinen anderen Weg zur Kirche Gottes hinzugetan zu werden, als durch die Taufe. Man kann sich noch so viele zutreffende Gedanken machen über Gott und Christus, über das Heil in Christus und über uns, die Sünder, für die es da ist — dadurch ist man noch kein Christ. Man kann das auch Glauben nennen, wenn man will, ja man kann die Ueberzeugung haben, daß das alles auch für uns, für mich da ist — lasse ich mich nicht taufen, so bin ich noch kein Christ, kein zu Gnaden angenommenes Kind Gottes, wie Paulus erst dadurch ein Christ wurde, daß er tat, was ihm Ananias sagte“[5]). „Nur durch die Taufe wird man ein Christ, nur durch die Taufe kommt man in den Besitz der Vergebung der Sünden, nur durch die Taufe also in den Besitz der Rechtfertigungsgnade“[6]).

Klarer kann das Motiv, mit dessen Konstatierung wir die

1) Cremer a. a. O. S. 25. 2) Ebd. S. 89. 3) Ebd. S. 34. 4) Ebd. S. 95. 5) Ebd. S. 148. 6) Ebd. S. 149.

Darstellung der Tauflehre Althaus' schlossen, nicht zum Ausdruck gebracht werden. Das echt lutherische Sakramentsmotiv feiert hier einen Triumph, den es in der altorthodoxen Lehre in diesem Umfang nicht feiern durfte. Vergebens sucht man bei den altprotestantischen Theologen eine derartige dogmatische Betonung des Taufsakraments. Man fragt gespannt, wie Cremer, der doch Schrifttheologe sein will, diese These begründet. Die Antwort, die man erhält, läßt einen geschlossenen und sicheren dogmatischen Beweis vermissen; schließlich trägt die Theorie ein formaler Biblizismus, der seinen maßgebenden Inhalt vom altlutherischen Sakramentsmotiv her gewinnt.

Auf die Unterscheidung des der Taufe vorangehenden und des ihr nachfolgenden Glaubens braucht hier nicht wieder eingegangen zu werden. Was in dieser Beziehung gegen Althaus gesagt war, gilt auch gegen Cremer. Wohl aber muß darauf hingewiesen werden, daß Cremer von einer Wirksamkeit des Wortes spricht, die sich mit seinen definitiven Ausführungen über die dogmatische Bedeutung der Taufe nicht verträgt. Man könnte schon daran denken, daß Cremer bereits im Hinblick auf die Schrift sich genötigt sieht, seine These einzuschränken. Denn angesichts der Erzählung von Kornelius muß Cremer gestehen, daß die Taufe des Kornelius weniger gab, als sonst die Taufe[1]. Freilich versucht Cremer sehr bald diesem Zugeständnis durch kräftige Limitierung jede weitertragende Konsequenz zu nehmen. Die Taufe des Kornelius wird als Ausnahmefall gewürdigt. Ob diese Erklärung exegetisch richtig ist, mag dahingestellt bleiben. Statt dessen ist ihr dogmatischer Gehalt zu prüfen. Da ergibt sich denn, wenn man sich auf den Boden der Erklärungen Cremers stellt, daß die dogmatische Beweisführung gefährdet wird. Denn der dogmatische Beweis duldet keine Ausnahmen oder Lücken. Er stellt ja die notwendigen Bedingungen fest, die gelten müssen, wenn von dem Heilswert eines Objekts gesprochen werden soll. Darf man aber mit Recht von einer Ausnahme sprechen, so muß man auf einen in der Sache selbst liegenden Beweis verzichten und statt dessen den autoritären Schriftbeweis wieder inthroni-

1) Cremer a. a. O. S. 107.

sieren. Man gibt also nicht mehr einen dogmatischen, sondern einen biblizistischen Beweis, gegen den auch Cremer keine wirklichen Bedenken haben würde [1]). Will man aber eine dogmatische Rechtfertigung geben — und Cremer selbst will darauf doch nicht verzichten; denn er fragt nicht bloß, was schriftgemäß ist, sondern auch, was glaubensgemäß ist [2]) — so erhellt, daß jene Ausnahme, die Cremer statuiert, nicht zur Klärung der Sache beiträgt, vielmehr die dogmatische Beweisführung nur erschwert. Ja Cremer läßt es auffälliger Weise bei dieser einen Ausnahme nicht sein Bewenden haben. Denn er gibt an einer früheren Stelle seiner Schrift zu, daß durch „sonderliche Veranstaltungen Gottes einmal einer ohne Taufe Christ werden kann, der nicht bloß so heißt, sondern der auch ist, was er heißt, ein begnadigter Sünder" [3]). Act. 10, 44 beweist die Möglichkeit eines solchen Falls. Es ist dann aber die Act. 10 berichtete Geschichte nicht mehr ein heilsökonomisch zu verstehender Ausnahmefall, sondern ein Anhaltepunkt für immer erneut zu statuierende Ausnahmen. Der Korneliuserzählung wird also ein weiterer Spielraum gewährt, als die von Cremer selbst gegebene Exegese zuläßt. Und mit dieser Vermehrungsmöglichkeit der Ausnahme wird erst recht die dogmatische Rechtfertigung der Taufe, wie sie Cremer beabsichtigt, gefährdet. Denn jetzt ist auch abgesehen von der Taufe der Erfolg möglich, den Cremer am Schluß seiner Schrift ausdrücklich der Taufe vindizierte.

Aber auch wenn man von einer Verwertung dieses von Cremer notgedrungen gemachten Zugeständnisses absehen will, darf doch behauptet werden, daß er das Gnadenmittel des Worts in einer Weise beschreibt, die mit seinen Erklärungen über die Taufe sich nicht gut verträgt. In dem Abschnitt, der der Wirksamkeit des heiligen Geistes gewidmet ist, wird der Gedanke entwickelt, daß wer jemals glauben gelernt hat, seinen Glauben der Wirksamkeit des heiligen Geistes verdankt. Wo aber der heilige Geist den Glauben wirke, der da sage: „mir ist Barmherzigkeit widerfahren", da stehe zwischen ihm und denen, die da glauben, nichts mehr. Nun haben aber Gottes Diener und Boten bezeugt,

1) Ebd. S. 121. 2) Ebd. 3) Cremer a. a. O. S. 32.

was wir glauben sollen und dürfen. „Es bleibt immer dasselbe und wird immer aufs neue erlebt, und darum ist Gottes Wort und heiliger Geist an einander gebunden. Ein Herz, welches das Wort aufnimmt, indem es in kraft des heiligen Geistes glauben lernt, das nimmt mit dem Worte den heiligen Geist auf und mit dem heiligen Geist den Vater und den Sohn[1]), sodaß es sagen kann, ich habe ihn, ich habe den Vater, ich habe meinen Herrn Christus"[2]). Man darf den hier von Cremer vertretenen Gedankengang akzeptieren, begreift aber nicht, wie er sich mit dem Taufmotiv Cremers zwanglos vereinigen läßt. Das Gnadenmittel, dem Cremer hier die soeben beschriebenen Wirkungen zuweist, ist das Wort schlechthin. Es wird nicht auf das Taufwort reduziert; nichts deutet eine solche Reduktion an, die vielmehr ausgeschlossen ist. Denn was wir glauben dürfen, haben die Diener Gottes bezeugt. Und mit diesem vermöge des Geistes kräftigen Worte nimmt man Gott auf, hat man den Heilsglauben. Dann begibt sich Cremer des dogmatischen Rechts zu einem Satze wie dem, daß unser Glaube nichts ist ohne die Taufe. Wenn Cremer wirklich, was nicht bezweifelt werden kann, dogmatisch und nicht religionspsychologisch gemeinte Erwägungen anstellt, so hat er mit diesen Ausführungen über das Wort seine Theorie umgestoßen. Eine scheinbare Rettung wäre nur möglich, wenn er das Wort im Sinne der allgemeinen Gnadenverkündigung verstanden wissen wollte. Dann müßte aber nicht nur der Nachsatz geändert werden, man müßte dann auch sofort gegen diese Theorie von der allgemeinen Gegenwart Gottes im Wort den Einwand erheben, der gegen Althaus geltend gemacht wurde. Wäre es aber die Absicht Cremers, diese dogmatische Entwicklung über die Heilsbedeutung des Worts mit seinen späteren Ausführungen über die Taufe dergestalt zu harmonisieren, daß auf das Taufwort exemplifiziert würde, so müßte eine solche Harmonisierung nicht bloß an dem Wortlaut der hier gebotenen Formulierung scheitern, sondern auch daran, daß nun doch das Problem des allgemeinen Verheißungsworts wieder auftaucht, ohne einer befriedigenden Lösung entgegen gebracht werden zu können.

1) Von Cremer gesperrt. 2) A. a. O. S. 75.

Es bleibt also der Widerspruch bestehen. Die eigenen Darbietungen Cremers erheben sich gegen seine Tauflehre, der also die innere sachliche und notwendige Begründung fehlt.

Erst recht häufen sich die Schwierigkeiten, wenn man der von Cremer versuchten dogmatischen Rechtfertigung der Kindertaufe nachgeht. Er verläßt nie den Grundsatz, daß unsere heutige Kindertaufe mit der ntl. Taufe identisch ist und identisch sein muß, um überhaupt Taufe zu sein. Eine Anwartschaft auf die Gnadengabe darf nicht behauptet werden. In Gottes Handeln ist überhaupt nicht zu scheiden zwischen Anwartschaft und Gabe [1]). Andererseits kann man nicht hoch genug vom Glauben denken. Durch den Glauben hat man alles, was Gott für uns ist und hat [2]). Glaube muß zur Taufe hinzukommen, damit man hält, was uns gegeben ist [3]). Das könnte wieder auf die Theorie vom Kinderglauben hinführen.

Cremer will in der Tat nicht über das Wort vom Glauben der Kinder so absprechend geurteilt wissen, wie es vielfach geschehe [4]). Immer vom „bewußten“ Glauben als der Bedingung für den Empfang der Gnade zu reden, sei ein verhängnisvoller Irrtum [5]). Bei Althaus war in seiner späteren Schrift eine solche Erklärung nicht zu finden. Bei Cremer überrascht sie weniger, als sie bei Althaus überraschen würde. Denn Cremer hatte ja, wie früher gezeigt, den soteriologischen Charakter der Wiedergeburt weniger entschieden durchgeführt als Althaus. Es müßte nun aus dem Protest Cremers gegen den bewußten Glauben der zeitliche Zusammenhang von Glaube und Taufe gefolgert werden. Darauf scheint Cremer es auch abgesehen zu haben. Gott begnadigt uns mit seinem Wort. Sein Begnadigungswort soll den Glauben in uns wirken und wirkt ihn so, daß wir von

---

1) Cremer a. a. O. S. 117. 2) Ebd. S. 119.

3) Ebd. S. 131.

4) Cremer a. a. O. S. 123.

5) Ebd. S. 128. Vgl. S. 131: „Es ist nicht bloß ein verhängnisvoller, nein, es ist ein gefährlicher, ein seelengefährlicher Irrtum, den viele vertreten, welche gegenwärtig gegen die Kindertaufe reden und schreiben, der Irrtum von dem einzig wertvollen sogenannten bewußten Glauben.“

da ab uns nur wehren können gegen unser Heil und Gottes Liebe, wenn wir nicht glauben wollen[1]). Durch unsere Begnadigung wirkt er den Glauben. Das ist „nicht so gemeint, daß darum Begnadigung und Glaube weit, weit auseinanderliegen könnten, oder daß Begnadigung und Glaube als zwei verschiedene Wirkungen Gottes von einander unterschieden und getrennt werden könnten. Gott wirkt den Glauben dadurch, daß er uns im Evangelium seine Gnade .... verkündigt, ... welche gibt, sobald sein Wort uns erreicht“[2]). Wo darum Gott seine Gnade ins Herz senkt, da wirkt er damit den Glauben, und so bewirkt er auch im Kinde, wenn anders die Kindertaufe Taufe ist, den Glauben[3]). Damit scheint Cremer die altdogmatische Theorie vom Kinderglauben, die v. d. Trenck als petitio principii bezeichnet hatte, die Althaus in seiner späteren Schrift abgelehnt hatte, weil sie zur Vorstellung einer magischen „Einflößung“ des Glaubens führen müßte, wirklich ernsthaft vertreten zu wollen. Man ist zu dieser Annahme um so eher geneigt, als er Begnadigung und Glaube nicht als zwei verschiedene Wirkungen Gottes angesehen wissen will. Dann aber könnte man ihm den Vorwurf nicht ersparen, daß seine dogmatische Rechtfertigung der Kindertaufe die Vorstellung von der infusio fidei nicht legitim zurückweisen könnte. Um die Taufe nicht in ein Sakrament der Berufung umwandeln zu müssen, um ihr den ntl. Inhalt wahren zu können, beträte er einen Weg, der den von ihm selbst anerkannten Grundsatz, daß unsere Gemeinschaft mit Gott geistige Gemeinschaft, Persongemeinschaft und unser Glaube ein Verhalten des Willens sei, nicht mehr gebührend berücksichtigen kann.

So sehr aber auch die Energie dieser Ausführungen Cremers in die Bahn der altlutherischen Theorie einzulenken bemüht ist, so wenig darf man doch Cremers These vom Kinderglauben mit der altlutherischen identifizieren. Denn von einem unbewußten Glauben will er trotz seines Protestes gegen den bewußten Glauben doch nichts wissen. Bewußter Glaube ist überall, wo Glaube ist[4]). Der Glaube soll wachsen, nicht aber aus unbewußtem Glauben

1) Ebd. S. 125. 2) Ebd. S. 126. 3) Ebd.

4) Cremer a. a. O. S. 128.

zu bewußtem Glauben werden[1]). Cremer erklärt selbst, sich nicht auf die Annahme früherer Zeiten vom Kinderglauben zurückziehen zu wollen. Man könnte in diesen Aeußerungen einen nicht zu lösenden Widerspruch mit den Aeußerungen erblicken, auf die zuerst aufmerksam gemacht wurde.

Sie stehen aber doch nicht ganz unvermittelt neben einander. Cremer kennt, wenn er vom Kinderglauben redet, in der Tat nur einen bewußten Kinderglauben. Die Tatsache unseres Kinderglaubens liegt so weit zurück, wie unser Bewußtsein[2]). Man darf sogar dem Protest Cremers gegen den bewußten Glauben ein gewisses Maß von Berechtigung nicht absprechen. Wenn Cremer fragt, ob der Glaube vielleicht kein Glaube war, der noch nicht „vollkommen" war oder der noch nicht die ganze Zuversicht des Glaubens ermessen konnte, so enthält diese Frage ein richtiges Motiv. Quantitative Differenzen verändern nicht das Wesen des Glaubens. Wo wirklich Glaube vorhanden ist, da darf man mit Cremer, will anders man nicht den geistigen Charakter des Christentums gefährden, bewußten Glauben voraussetzen, ohne die Notwendigkeit eines Wachsens und Reifens in Abrede stellen zu müssen. Soll erst der „bewußte" Glaube, d. h. also jetzt der Glaube, der alles übersieht, alles in seinen Voraussetzungen und Folgerungen überschaut, in seiner Notwendigkeit begreift, in seiner ganzen Kraft und Herrlichkeit erlebt, Glaube genannt werden dürfen, dann würde nicht nur den wenigsten dies Prädikat zugeschrieben werden können, man würde auch die Frage aufwerfen müssen, ob es unter diesen Umständen möglich sei, jemals den Glauben zutreffend zu beschreiben. Denn wo quantitative Maßstäbe gültig sein sollen, wird man nie eine sichere Norm finden können. Man wäre ja auf die Empirie angewiesen, die nie unbedingte Maßstäbe zu geben in der Lage ist. Man würde entweder bei den höchsten Ansprüchen nur einen vorläufigen Grenzpunkt finden, ohne die Garantie zu haben, daß man sich wirklich mit dem gefundenen zufrieden geben dürfe, oder man müßte einen schließlich doch nur willkürlich festzusetzenden Durchschnittspunkt aufsuchen, der grade als Durchschnitt unbrauchbar wird. Denn eine Religion wie die

1) Ebd. 2) Ebd. S. 132.

christliche kann sich nicht mit Durchschnittsmaßstäben begnügen.

In dieser Begründung möchte ich mich dem Protest Cremers gegen den „bewußten" Glauben anschließen, aber die Folgerungen Cremers möchte ich für unerlaubt halten. Die ganze soeben entwickelte Betrachtung über den Glauben ist religionspsychologisch orientiert. Psycho- und pisteogenetische Erwägungen haben aber als solche in der Dogmatik keinen Platz. Denn die Dogmatik will die Bedingungen des Begriffs feststellen, nicht aber die konkrete Einzelgestaltung in der religiösen Empirie. Die Dogmatik kennt also nicht quantitativ bestimmte, sondern qualitativ und normativ bestimmte Probleme. Wenn darum Cremer gegen den „bewußten" Glauben so energisch protestiert, so ist zwar sein Protest, sobald man ihn isoliert betrachtet, berechtigt. Wenn aber Cremer aus diesem Protest dogmatische Folgerungen ableitet, so macht er sich eines Uebergriffs in ein anderes Gebiet schuldig, verquickt sachwidrig die religionspsychologische und pisteogenetische Untersuchung mit der dogmatischen. Seine Ausführungen verlieren also den dogmatischen Wert, den sie doch der Absicht nach haben sollen. Sie können also nicht die dogmatische These vom Kinderglauben stützen. Es haben aber diese Ausführungen Cremers offenbar den Zweck gehabt, eine irgendwie psychologisch geartete Verbindung herzustellen zwischen den ersten Ausführungen über den durch die Taufe im Kinde gewirkten Glauben und den letzten Ausführungen, die nur bewußten Glauben anerkennen. Daran sieht man denn auch, daß Cremers Stellung zum Kinderglauben nicht identisch ist mit der altdogmatischen. Denn die altdogmatische Anschauung von der fides infantilis hat zum charakteristischen Merkmal die Unterscheidung der fides directa und fides reflexa. Eine solche Unterscheidung legt aber Cremer seinen Ausführungen grade nicht zugrunde.

Darf man aber die eben konstatierte Vermittlung für zureichend halten? Schwerlich; die Motive des ersten und des zweiten Gedankenganges weisen nämlich in eine verschiedene Richtung. Der erste Gedankengang suchte Taufe und Glaube möglichst eng mit einander zu verknüpfen, so eng, daß ein zeitliches Zusammenfallen des Taufakts mit der Entstehung des Glaubens gefordert schien.

Hier entwickelte Cremer seine Ausführungen ohne Rücksicht auf irgend welche Psychologie. Der Gedanke an das exhibitive Tauf-sakrament gab den Erörterungen die Richtung. Im zweiten Gedankengang dagegen ist dieser Gesichtspunkt zurückgestellt. Hier läßt Cremer sich vom Glauben bestimmen, den er trotz aller Begrenzungen doch als einen Bewußtseinsvorgang zu definieren sucht. Dann besteht aber doch zwischen den ersten und den zweiten Ausführungen eine Lücke, die unausgefüllt geblieben ist. In der Konsequenz dieses zweiten Gedankens liegt es, Taufvollzug und Glauben zeitlich von einander zu trennen. Cremer hat dieser Konsequenz sich nicht entzogen; denn er kennt Fälle, in denen der Glaube erst „lange, lange Zeit, nachdem man getauft ist“ [1]), beginnen kann. Unter diesen Umständen wäre aber die bereits erwähnte Abwehr der Meinung, daß Begnadigung und Glaube „weit, weit auseinanderliegen“, oder Begnadigung und Glaube als zwei verschiedene Wirkungen Gottes getrennt werden könnten [2]), illusorisch gemacht. Daran erkennt man, daß in Cremers Ausführungen über den Kinderglauben und die Taufe Motive enthalten sind, die gegen einander arbeiten, statt zusammen zu arbeiten. Die von Cremer selbst gegebene Vermittelung erweist sich als unzureichend.

Es bleibt dann nur noch die Frage übrig, ob die Motive gleichwertig neben einander herlaufen, oder ob ein Motiv das Uebergewicht erhalten hat. Das Letzte ist der Fall. Cremer denkt sehr hoch vom Glauben. „Aber mehr, viel mehr noch ... muß man sagen von der Gnade“ [3]). Glaube ist demzufolge, da ja zur Taufe der Glaube gehört, dort vorhanden, wo die Begnadigung eingetreten ist, „auch wenn er noch eingeschlossen ist in die Begnadigung, mit der der dreieinige Gott uns schon als Kinder getragen hat“. „Der Glaube ist so lange eingeschlossen in der Begnadigung, bis er sich zeigt, und er zeigt sich, wenn das Erkennen, das Bewußtsein sich zeigt“ [4]). In diesen Aeußerungen tritt das eigentliche Motiv der Tauflehre Cremers wieder an den Tag; sie stimmen zusammen mit den anfangs abgegebenen Er-

1) Cremer a. a. O. S. 119. 2) Ebd. S. 126.
3) Cremer a. a. O. S. 119. 4) Ebd. S. 132.

klärungen über die Taufe als das Sakrament der Wiedergeburt. Aber sie verfallen nun auch dem Urteil, das dort ausgesprochen werden mußte. Nun kann natürlich der exhibitive Charakter der Taufe behauptet werden, aber auf Grund einer Vorstellung, die sowohl dogmatisch unhaltbar ist als auch Cremers Satz, daß der Glaube stets bewußter Glaube ist, paralysiert. Der in der Begnadigung eingeschlossene Glaube kann gar nicht vorgestellt werden. Er ist überhaupt kein Glaube. Denn der Glaube ist ein Bewußtseinsvorgang. Hier aber wird in der Glaubensdefinition prinzipiell Abstand genommen vom Bewußtsein. Der Glaube wird seiner psychologischen Art entkleidet und in den soteriologischen Akt aufgenommen. Das sind Worte, nicht mehr Anschauungen. Man kann sie dem Verständnis nur dann näher bringen, wenn man eine Begnadigung abgesehen vom Glauben voraussetzt, wie auch Althaus eine Wiedergeburt und Rechtfertigung behaupten mußte, ohne auf den rechtfertigenden Glauben Rücksicht zu nehmen. Cremers stärkere Hervorhebung des Glaubensbegriffs in der soteriologischen Taufdoktrin führt also zu nur noch größeren Schwierigkeiten. Mit dem Satz, der den Glauben in der Begnadigung eingeschlossen sein läßt, ist die altorthodoxe Theorie von der fides directa ebenso sehr überboten, wie die altorthodoxe Tauflehre durch die Behauptung überboten wurde, daß ohne die Taufe persönlicher Heilsglaube nicht existieren könne. Diese Ueberbietung der alten Taufdoktrin ist die charakteristische Spitze der Tauflehre Cremers. Aus den verschiedenen Motiven seiner Tauflehre hebt sich schließlich das Sakramentsmotiv deutlich heraus. Man mag dem religiösen, paulinischen Grundton seiner Entwickelungen die Anerkennung zollen, die er verdient; die Theologie der Gnade verleugnet Cremer nirgends, und er weiß ihr einen warmen Ton zu geben. Aber seine Gnadentheologie ist unglücklich verknüpft mit dem Sakramentsmotiv und dem altprotestantischen Schriftmotiv, und er hat aus Furcht, den römischen Verdienstgedanken wieder in die evangelische Theologie einzuführen, es nicht vermocht, der ethisch-psychologischen Betrachtungsform die Stellung einzuräumen, die ihr vor allem aus dogmatischen Gründen, die hier nicht wiederholt zu werden brauchen, gebührt. Es darf dar-

um der Versuch, die Tauflehre in der von Cremer und Althaus gegebenen soteriologischen Fassung zu begründen, als gescheitert angesehen werden. Man wird vor Probleme gestellt, die nicht gelöst werden können oder die im Rahmen der evangelischen Dogmatik nicht geduldet werden dürfen.

Das Leben nach dem Evangelium[1].

Von

D. Eberhard Vischer,
Professor der Theologie in Basel.

Es ist ein reiches, weites, ja — wie einer der kantonalen Referenten[2]) urteilt — uferloses Gebiet, das unser Thema umschließt, und es ist von vornherein ausgeschlossen, auch nur das Wesentlichste, was sich darüber sagen ließe, in der mir zugemessenen Zeit vorzubringen. Zu einer ziellosen Fahrt aufs unbegrenzte Meer brauchen wir uns aber dadurch dennoch nicht verführen zu lassen. Für unser Geschlecht enthält vielmehr unser Thema eine ganz bestimmte, konkrete Frage, die uns allen auf der Seele brennt. Die Frage: sind wir als Christen verpflichtet, nach dem Evangelium zu leben? Und ist ein solches Leben möglich in der Welt, in die wir gestellt sind? Wie aber — das ist ein Zweifel, der gerade an den Ernsten, Nachdenkenden unter den Christen der Gegenwart nagt — wie aber, wenn uns das Evangelium ein Leben zeigte, das sich in dieser Welt gar nicht ver-

1) Vortrag, gehalten am 22. August des Jahres in Aarau bei der einundsechzigsten Jahresversammlung der schweizerischen reformierten Predigergesellschaft.

2) Das interessante Referat, das Prof. Arnold Meyer in der Asketischen Gesellschaft in Zürich erstattet hat und im Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) veröffentlicht, ist mir erst mit den Korrekturbogen zugegangen und konnte deshalb von mir bei der Abfassung meines Vortrages nicht benützt werden. Um so mehr freue ich mich über die Uebereinstimmung an wesentlichen Punkten.

wirklichen ließe, oder das doch stets nur von einzelnen geführt werden könnte und schon deshalb des Rechtes verlustig ginge, allen als Ideal vorgehalten zu werden? Wenn uns das Bestreben, Ernst zu machen mit den Forderungen des Evangeliums, uns in allen unsern Handlungen, in unserm ganzen Leben als Jünger Jesu zu bewähren, in unlösbare Konflikte verwickelte, uns zum mindesten nötigte, auf die Verwirklichung von Aufgaben zu verzichten, die wir als unsere Menschenpflicht erkennen, die an uns als Glieder einer Familie, eines Volkes, mannigfacher Gemeinschaften herantreten?

Es ist das keine Frage, die irgend ein dem Leben fremder Theoretiker ersonnen hätte. Sie drängt sich gerade denen am meisten auf, die mitten im Geschäftsleben drin stehen und seine Anforderungen täglich empfinden. Ja wir dürfen sagen: Sie ist die Form, in der der Zweifel an der Vollkommenheit des Christentums in der Gegenwart am einleuchtendsten auftritt. Und Unzähligen scheint es unmöglich, sie fröhlich zu verneinen. So leid es manchen unter ihnen tut, so glauben sie doch zu dem Zugeständnis genötigt zu sein, daß niemand mehr das Evangelium als Norm für sein ganzes Leben betrachten könne, daß man höchstens in bestimmten Fällen, auf gewissen Gebieten, so etwa im Verkehre mit den nächsten Familienangehörigen dem Evangelium gemäß handeln könne.

Vor einiger Zeit haben sich Theologen über die Absolutheit des Christentums gestritten und dabei die Frage erörtert, ob die Offenbarung Gottes in Jesus Christus jemals überboten werden könne. Und während beide Gegner darin übereinstimmten, daß sie bis jetzt noch nie überboten worden sei, konnten sie sich nur nicht darüber einigen, ob die Möglichkeit einer Ueberbietung überhaupt angenommen werden dürfe oder nicht. Im Vergleich mit unserm Probleme erscheint diese Frage als eine akademische Streitfrage von unendlicher Harmlosigkeit. Denn während dort um etwas gestritten wurde, das vielleicht in ferner Zukunft einmal eintreten könnte, das aber eigentlich niemand für wahrscheinlich hielt, handelt es sich hier um die schwere Sorge, ob Christus uns gegenwärtigen, jetzt lebenden Menschen noch weiter der Führer sein

könne und dürfe, von dem wir uns unsere Ziele zeigen lassen bei der täglichen Arbeit, im Berufe, im privaten wie im öffentlichen Leben, der uns neuen Mut gibt, wenn wir angesichts der Widerstände in uns und außer uns verzagen. Es ist eine Frage, neben der die alten Parteigegensätze innerhalb der christlichen Kirche unbedeutend erscheinen. Denn nun handelt es sich nicht mehr darum, ob das Christentum in dieser oder jener Form festzuhalten, ob dieses oder jenes Stück preiszugeben sei. Das Christentum selber, seine Möglichkeit, seine Berechtigung wird in Frage gestellt. Oder da das Christentum ein vieldeutiger Begriff ist, und da es gerade heutzutage beliebt ist, das Christentum mit der Form, in der es zu einer bestimmten Zeit aufgetreten ist, zu identifizieren: es handelt sich darum, ob wir auch noch in der Gegenwart mit Jesus leben können, ob seine Worte auch noch für die Gegenwart dieselbe begeisternde, verpflichtende und tröstende Gewalt haben wie für frühere Jahrhunderte, oder ob wir — wenn vielleicht auch schweren Herzens — gestehen müssen, sobald wir nur offen und ehrlich sind, daß unser Geschlecht sich nach andern Sternen richten müsse.

1.

Wir wissen, wie es zu dieser Frage gekommen ist. Es ist jedoch lehrreich und tröstlich, sich die Geschichte des Problems in Erinnerung zu rufen; denn sie zeigt uns, daß nicht bloß Weltsinn und Leidensscheu zu zweifeln begonnen haben, so sehr auch beide an der Frage, sowie an der oft allzurasch gegebenen verneinenden Antwort beteiligt sein mögen.

Am schroffsten hat in der Gegenwart Nietzsche das Nein formuliert, es als Unmöglichkeit bezeichnet, daß jemand zugleich Christ sein und an allen modernen Lebensaufgaben teilnehmen könne. „Wohin kam das letzte Gefühl von Anstand, von Achtung vor sich selbst, wenn unsere Staatsmänner sogar, eine sonst sehr unbefangene Art Mensch und Antichristen der Tat durch und durch, sich heute noch Christen nennen und zum Abendmahl gehen? . . . . Ein Fürst an der Spitze seiner Regimenter, prachtvoll als Ausdruck der Selbstsucht und Selbstüberhebung seines Volkes, — aber ohne jede Scham

sich als Christen bekennend! . . . Wen verneint denn das Christentum? Was heißt es ‚Welt'? Daß man Soldat, daß man Richter, daß man Patriot ist; daß man sich wehrt; daß man auf seine Ehre hält; daß man seinen Vorteil will; daß man stolz ist . . . . Jede Praktik jedes Augenblicks, jeder Instinkt, jede zur Tat werdende Wertschätzung ist heute antichristlich: was für eine Mißgeburt von Falschheit muß der moderne Mensch sein, daß er sich trotzdem nicht schämt, Christ noch zu heißen!"

Es wäre jedoch ein Irrtum, würde man glauben, daß allein Nietzsche, oder doch er als eine der Hauptursachen, die Beunruhigung innerhalb der Christenheit hervorgerufen hätte. Vielleicht mehr als je spricht heutzutage der Einzelne nur aus, was Unzählige bewegt, wenn sie es vielleicht auch mehr noch empfinden und ahnen als klar erkennen und auszusprechen vermögen. Zu gleicher Zeit mit Nietzsche verkündigt Tolstoj dasselbe Dogma von der Unvereinbarkeit des Evangeliums mit dem Kulturleben und der Gesellschaftsordnung der Gegenwart, wenn auch vom entgegengesetzten Standpunkte aus. Aber die Unversöhnbarkeit der modernen Kulturideale mit dem Christentum wird schon von Strauß und Schopenhauer als selbstverständliche Wahrheit behauptet.

Warum ist nun aber die Frage plötzlich auch in der christlichen Gemeinde selber brennend geworden?

Wir befinden uns im letzten Stadium eines langen Entwicklungsprozesses, der mit dem Rationalismus anfing, durch die Restauration im Anfang des letzten Jahrhunderts unterbrochen wurde, nachher aber um so rascher fortschritt. Irre geworden an der christlichen Dogmatik, hatte man sich auf die christliche Ethik zurückgezogen. Ueberdrüssig einer Auffassung des Christentums, die aus ihm eine Lehre machte, wollte man es zur Tat werden lassen. Für manche war es ein Rückzug auf das Behauptbare, eine Preisgabe von Positionen, die nicht mehr zu halten schienen. Andererseits war es doch auch Unzähligen zu Mute wie bei einer Wiederentdeckung. Und mit einer hinreißenden Begeisterung und einem Ernste, der vor keinen Opfern zurückscheute, machten sie sich ans Werk, ihrem ringenden, suchenden, sich sehnenden Geschlechte

Jesus als den Helfer in allen Nöten zu verkündigen und sich bei ihm die Losung für die sozialen Kämpfe der Gegenwart zu holen. Aehnlich wie einst nach dem dreißigjährigen Religionskriege des 17. Jahrhunderts wollte man sich nach dem trennenden Streite um die Dogmen in der tätigen Nachfolge Jesu wieder finden. Der mit neuem Eifer unternommenen Untersuchung der christlichen, insbesondere der urchristlichen Geschichte entnahm man die Erkenntnis, daß man bisher Jesus viel zu sehr im Lichte Luthers und Paulus gesehen, und daß es nun gelte, zum Jesus der Synoptiker zurückzukehren. Nicht auf das göttliche Wesen, das vom Himmel herniederstieg, um die Sünden der Menschheit zu sühnen, sondern auf Jesus, den Freund der Armen, Schwachen und Unterdrückten richteten sich die Blicke, oder — wie man wohl auch sagte — auf Jesus, den sozialen Reformator. Allenthalben war von christlich-sozial die Rede. Und in Deutschland kam es sogar unter Naumanns Führung zur Gründung einer neuen politischen Partei, welche die Forderungen des Evangeliums nun endlich einmal durchzusetzen bemüht sein sollte.

Aber die Ernüchterung kam merkwürdig rasch. Und verschiedenes trug dazu bei, daß man an dem neuen Funde irre wurde. Man erkannte, daß auch der synoptische Jesus viel mehr die Züge des dogmatischen Christusbildes, von dem man sich lossagen wollte, trage, als man zuerst hatte zugeben wollen. Wichtiger jedoch war, daß gerade der historische Jesus, den die erneute gewissenhafte Erforschung des Urchristentums fand, den die Phantasie des Palästina bereisenden Dichters und Politikers zeichnete, unser Geschlecht vielleicht noch fremdartiger berührte als der Christus des Dogmas. Was die moderne Forschung als Resultat ihrer Arbeit darbietet, das ist nicht mehr der rationalistische Menschenfreund früherer ‚Leben Jesu', der redete wie ein aufgeklärter deutscher Professor und sich im Dienste der Gemeinnützigkeit aufzehrte. Wir finden einen Jesus, der an Dämonen glaubt, der das nahe Weltende erwartet, der sich um Politik, Kunst und Wissenschaft und tausend andere Dinge, die das Leben des modernen Menschen ausfüllen, nicht kümmert.

Und angesichts dieses Jesusbildes, das sich als das historische

gab, wurde nun erst recht die Frage brennend, ob Jesus noch weiter unser Führer sein könne, durch den wir unserm Handeln die Ziele zeigen lassen, der Heiland, von dem wir Hilfe erwarten dürfen. Es ist nicht der Unglaube, der so fragt. Gewiß er auch. Aber seine Bedenken könnten keinen Eindruck machen, wenn sie nicht im Gläubigen Bundesgenossen fanden. Wo lediglich Unglaube — ich meine Unglaube im tiefsten Sinne des Wortes: Mißtrauen gegen Sinn und Macht der Weltleitung, platte Selbstzufriedenheit und Mangel an Ehrfurcht vor dem Großen und Tiefen — dem Glauben gegenübersteht, da prallen die Zweifel an dem Glauben ab, mag auch die Weltanschauung, die mit dem Glauben verbunden ist, tausend Angriffspunkte bieten. Aber gerade im Glauben selbst kehrt sich etwas gegen die Forderung, dem so gezeichneten historischen Jesus nachzufolgen.

Der Glaube an den lebendigen Gott empfindet es als unfromm, eine Geschichte von fast zwei Jahrtausenden durchzustreichen. Auf Grund dieser Geschichte finden wir uns aber allenthalben Aufgaben gegenübergestellt, welche die ersten Christen mit gutem Rechte vernachlässigen mochten, an deren Lösung mitzuarbeiten wir uns jedoch verpflichtet fühlen. Den ersten Christen, welche die Gestalt dieser Welt dahinschwinden zu sehen meinten, konnte es besser und Gottes Willen angemessener erscheinen, sich nicht mit den Sorgen zu belasten, welche die Stellung eines Ehegatten, eines Hausvaters, einer Hausmutter mit sich bringt. Wir urteilen umgekehrt, daß nur in bestimmten Fällen der Verzicht auf die Ehe geboten sei, daß in der Regel aber der Ehestand als die gottgewollte Form für das Zusammenleben der beiden Geschlechter zu gelten habe. Wir erkennen in den staatlichen Ordnungen die Hüter wertvoller Güter und fühlen uns gebunden, sie zu halten und zu verteidigen. Wir glauben, daß unser eigenes Volk eine bestimmte Mission habe, und sehen es deshalb als unsere Pflicht an, ihm als Bürger, als Beamte, als Soldaten zu dienen.

Wie aber, wenn Jesus für alle diese Aufgaben, die uns daraus erwachsen, kein Verständnis gehabt, wenn er sich ihnen gegenüber ablehnend verhalten hat? Führt uns dann die Anerkennung Jesu als des Herrn und die Hingabe an den göttlichen Wil-

len, wie wir ihn auch in der Geschichte der Gegenwart erkennen, nicht in unlösbare Konflikte?

So ist die Frage, ob wir auch ferner in Jesus unsern Führer und Erlöser sehen dürfen, gerade deshalb so beunruhigend, weil ihre Bejahung uns vor eine Pflichtenkollision zu stellen scheint.

Wenn wir nun die Frage zu lösen versuchen, so tun wir es nicht als Apologeten. Wir stellen uns nicht als Christen, für die es keine Zweifel und Schwierigkeiten mehr gibt, den Nichtchristen gegenüber. Wir fühlen vielmehr nur allzusehr, welche ernste, schwere Sache es ist um wahres, echtes Christentum, und wie sehr man sich hüten muß, ohne weiteres die Bezeichnung christlich für sich in Anspruch zu nehmen und sich dadurch von andern zu unterscheiden. Wir sprechen nicht als Glückliche, die im vollen Besitze der Lösung sind, vielmehr als Ringende zu Ringenden, als Suchende zu Suchenden. Wohl aber treten wir als solche an das Problem heran, die wissen, welch ein unersetzlicher Verlust es für die Menschheit wäre, wenn die Wahrheit das Eingeständnis erforderte, daß wir Heutigen auf weiten Gebieten unsern Weg ohne oder im Widerspruch zu Jesus gehen müßten. Wir treten als solche an das Problem heran, die an der Hoffnung einer befriedigenden Lösung festhalten.

2.

Es ist nicht nur eine Pflicht der Ehrlichkeit, sondern es ist auch zur richtigen Beurteilung der vorhandenen Schwierigkeiten unumgänglich nötig, daß wir uns zuerst einmal den Gegensatz zwischen unserer heutigen, protestantischen Auffassung des Christentums und der Jahrhunderte lang herrschenden in Erinnerung rufen. Besonders der vor kurzem in Basel verstorbene Professor Overbeck hat mit dem größten Nachdruck darauf hingewiesen und betont, daß zwischen Christentum und Beteiligung an den Kulturaufgaben ein unversöhnlicher Widerspruch bestehe. Er hat im Mönchtum die charakteristischste Erscheinung des Christentums gesehen und als unbestreitbare Tatsache behauptet, daß wir alle, insbesondere wir Nachkommen der jüngeren Völker, heutzutage vom Christentum schwerlich anders wüßten als vom griechisch-

römischen Heidentum, Parsismus, Brahmanismus und andern Religionen, wenn die alte Kirche das Mönchtum nicht erzeugt hätte. Noch gewisser ist ihm die andere Tatsache erschienen, daß vom vierten Jahrhundert bis zur Reformation nichts Großes in der Kirche lebt oder geschieht, das nicht aus dem Kloster hervorgegangen wäre oder doch irgendwie damit zusammenhinge.

Wir können vorläufig dahingestellt sein lassen, ob wirklich — wie er glaubt — ein Christentum, das in mancher Beziehung ein ganz anderes Gesicht zeigt als das der ersten Jahrhunderte, wirklich kein Recht auf diesen Namen mehr habe. Jedenfalls werden wir, je vertrauter wir mit der Geschichte der Kirche sind, desto besser verstehen, daß gerade ein so gelehrter Kenner der alten Kirche zu den Thesen gekommen ist, die Overbeck vertreten hat. Das alte Christentum trägt in der Tat einen ausgesprochen weltflüchtigen Charakter. Und wir können ein stärkeres oder schwächeres Mißtrauen gegen Kunst und Wissenschaft noch bis in die spätesten Zeiten hinein gerade bei ernsten Christen immer wieder entdecken. Und es sind keineswegs bloß dekadente Gestalten oder Leute, denen es an Verstand und Talenten gefehlt hätte, in denen es sich regt. Gleichgültigkeit, ja Feindseligkeit gegenüber dem Staate und seinen Aufgaben ist den Christen schon von Celsus, aber auch später häufig wieder vorgeworfen worden. Und wenn wir sehen, wie enge z. B. ein Tertullian den Kreis der dem Christen erlaubten Beschäftigungen zieht, so verstehen wir, warum der heidnische Gegner im Christen den Anarchisten und Zerstörer der Grundlagen erblickte, auf denen sich die menschliche Gesellschaft aufbaut.

Wir werden jedoch dem, der den modernen Christen auf den Standpunkt der alten Kirche zurückzukehren oder auf den Christennamen zu verzichten nötigen will, verschiedenes entgegenhalten können zur Rechtfertigung dafür, daß wir sein Entweder-Oder ablehnen. Ich weise nur auf zwei Punkte hin. 1. Die Stellung eines Tertullian und anderer zu dem, was man gewöhnlich unter dem Worte Welt zusammenfaßt, wird erst dann richtig verstanden, wenn man im Auge behält, daß diese Welt zu ihrer Zeit noch vollständig unter der Herrschaft des Heidentums stand, daß man

nicht Staatsbeamter, nicht Soldat, nicht Handelsmann, nicht Lehrer u. s. w. sein konnte, ohne fortwährend in Beziehung zum Götzendienste, somit in Gefahr zu geraten, den christlichen Glauben zu verleugnen. Wie sehr diese Tatsache bei der richtigen Würdigung vieler ‚weltflüchtiger' Worte und Ratschläge in Betracht zu ziehen ist, zeigt das veränderte Verhalten der Kirche, sobald die höchste Macht im Staate in die Hände von Christen übergegangen war. Und 2. — und das ist noch wichtiger — was es heißt, ein Jünger Jesu Christi zu sein, das entnehmen wir in letzter Linie nicht der Christenheit der ersten Jahrhunderte, sondern Jesu Worten selber. Und so absurd auch Overbeck die Ansicht erscheint, „das Christentum habe zuerst eine etwa fünfzehnhundertjährige Periode durchzumachen gehabt, in welcher seine eigentliche Lebensansicht von einer ihm ganz fremden verdrängt gewesen sei", so werden wir es dennoch für möglich halten, daß Jesus in verschiedener Beziehung seit der Reformation besser verstanden wird als in den vorhergehenden Jahrhunderten. In jedem Falle werden wir es nicht nur für unser Recht, sondern für unsere Pflicht halten, uns bei Jesus selber darüber zu unterrichten, zu welchem Leben er seine Jünger verpflichtet.

Haben wir nun aber wirklich angesichts der Worte, die Jesus selber gesprochen hat, das Recht, eine andere Stellung zur Welt, ihren Gütern, Kräften und Mächten einzunehmen als die, wozu sich die Christen Jahrhunderte lang verpflichtet fühlten, wenn sie sie auch sehr oft mit schlechtem Gewissen in der Praxis preisgegeben haben? Geraten wir nicht dann erst recht in schwere Gewissensnot, wenn wir uns allein bei Jesus selber die Antwort holen auf die Frage, zu welchem Leben seine Nachfolge verpflichtet? Sie wissen, daß innerhalb der Christenheit vor allem Naumann in seinen Briefen über Religion den Widerspruch zwischen Jesu Worten und dem Leben, das wir führen, das wir alle als selbstverständlich ansehen, als unüberbrückbar bezeichnet hat. Wie aus dem vorher in Erinnerung Gebrachten hervorgeht, sagt er damit nichts Neues, Niegehörtes. Aber er sagt es von einer Stelle aus, wo ihm ein weiter Zuhörerkreis gewiß ist, und er sagt es in besonders packender Form. Und zwar sind seine Worte deshalb

so eindrucksvoll, weil man das Verlangen durchhört, soviel, als sich nur immer mit Ehrlichkeit verträgt, ein Christ zu bleiben.

3.

Die Hauptschwierigkeit für die, welche nach dem Evangelium leben wollen, liegt nicht da, wo sie oft gesucht wird: in einzelnen Worten der Bergpredigt.

Wir alle kennen die Aussprüche, die jeder buchstäblichen Erfüllung spotten, und die eben deshalb immer wieder angeführt werden zum Beweise, daß Jesus Unmögliches vom Menschen verlange. So etwa das Wort vom Ausreißen des Auges, das uns ärgert, vom Hassen der Angehörigen, vom nicht Sorgen für den folgenden Tag, dann aber auch das vom Hinhalten der linken Wange, wenn man uns auf die rechte schlägt, vom Ueberlassen des Mantels an den, der mit uns um den Rock rechtet. Es ist nicht nur die offenkundige Unmöglichkeit, die uns verbietet, einzelne dieser Worte buchstäblich zu erfüllen. Wohin kämen wir, wenn sich jeder das Auge ausrisse, das ihn in Versuchung führt? Auch die Erwägung, daß wir gar nicht im Interesse unserer Nächsten handeln würden, verbietet uns häufig, nach dem Wortlaute der Aussprüche Jesu zu verfahren. Gerade die Rücksicht auf den Nächsten kann uns häufig zwingen, Unrecht, das uns zugefügt wird, nicht einfach ruhig hinzunehmen, vielmehr uns zur Wehre zu setzen und auf die Bestrafung des Uebeltäters zu dringen. Oder während uns Faulheit und Leidensscheu vielleicht rät, die Sorge für den folgenden Tag wirklich dem folgenden Tag zu überlassen, bestimmt uns der Gedanke an das uns anvertraute Wohl anderer, unsere Maßregeln für die Zukunft zu treffen und durch angestrengte Arbeit, so viel in unsern Kräften steht, Not und Kummer von uns und den Unsern ferne zu halten. Das alles ist schon so häufig gesagt worden, daß ich mich mit dieser kurzen Andeutung begnügen darf.

Und ebenso genügt der bloße Hinweis auf die schon oft mit Recht hervorgehobene Tatsache, daß Jesus selber in einzelnen Fällen gegen den buchstäblichen Sinn seiner Worte gehandelt hat. Ich erinnere nur zum Beispiel an das Wort, das jedem Bittenden

Gewährung geben heißt, und die Geschichte vom kananäischen Weibe. Gerade die Unmöglichkeit einer wörtlichen Erfüllung zeigt uns die richtige Anwendung dieser Worte. Und es braucht nur ein wenig guten Willen, um sie zu erkennen. Gerade die Unmöglichkeit, manche einzelne Aussprüche buchstäblich zu befolgen, zeigt schon, was jeder, der sich nur ein wenig in die Wirksamkeit Jesu versenkt, von dem Geiste seiner Persönlichkeit hat berühren lassen, sofort erkennt: Jesus ist kein Gesetzgeber gleich Mohammed. Das Evangelium ist kein Koran. Das wahre Leben nach dem Evangelium ist kein Leben nach einem Gesetze — und wären die Herrenworte dieses Gesetz — sondern ein Leben in und mit dem Gotte Jesu Christi. Uns zu einem solchen Leben im Angesichte des lebendigen Gottes, in fortwährender Gemeinschaft mit ihm zu verhelfen, das war das Ziel, für das er gelebt hat, für das er gestorben ist. Die Worte Jesu dürfen nicht von seiner Person abgelöst und isoliert betrachtet werden. Jesus und sein Evangelium sind untrennbar verbunden. Mag auch manche Frage des Lebens Jesu infolge der lückenhaften Ueberlieferung in einem nicht mehr aufhellbaren Dunkel bleiben. Mag sich von manchem einzelnen Worte nicht mehr ausmachen lassen, ob es von Jesus gesprochen ist oder ob darin die Anschauung seiner Gemeinde zum Ausdruck kommt. Mag mit Recht über sehr wichtige Bestandteile der Gedankenwelt Jesu und ihren ursprünglichen Sinn gestritten werden. Gerade über die Frage, auf die es hier ankommt, kann kein Zweifel herrschen. Wer aus den einzelnen Worten Jesu ein neues Gesetz bilden will und sein Jünger zu sein glaubt, wenn er es buchstäblich erfüllt, der hat Jesus nicht verstanden. Und selbst wenn die ersten Jünger Jesus sofort sollten mißverstanden haben, so hat jedenfalls ihr Mißverständnis nicht verhindert, daß der eigentliche Inhalt seines Lebenswerkes in der Ueberlieferung deutlich hervortritt. Und wenn man dagegen die Auffassung der Worte durch manche Kirchenväter, die buchstäbliche Beobachtung einzelner Worte durch manche Heilige geltend macht, so weisen wir vor allem auf den Apostel Paulus hin zum Beweise, daß die von uns vertretene Auffassung nicht erst eine Entdeckung der Neuzeit oder doch des Protestantismus ist.

Man pflegt heute in gewissen Kreisen der Theologie mit Vorliebe den Unterschied zwischen Jesus und Paulus hervorzuheben und es als ein Unglück zu bezeichnen, daß in der christlichen Kirche das Evangelium Jesu durch die paulinische Theologie zurückgedrängt, ja wohl gar verdrängt worden sei. Man sollte aber über der gewiß richtigen Beobachtung, daß in der Tat durch Paulus Gedanken in den Vordergrund geschoben worden sind, die in der Verkündigung Jesu nicht diese Bedeutung hatten, ja vielleicht gänzlich fehlten, die Tatsache nicht vergessen, daß Paulus trotz alledem Jesus gerade an dem wichtigen Punkte, auf den es hier ankommt, im wesentlichen richtig verstanden hat. Und mag uns auch seine Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben um des rabbinischen Gewandes willen, in dem sie uns entgegentritt, wie ein Kind aus einer fremd und unverständlich gewordenen Welt berühren. Sie enthält in vergänglicher Hülle die ewige Wahrheit, daß Jesus Christus nicht gekommen ist, um uns aufs neue in die Knechtschaft eines Gesetzes zu führen, sondern uns in die Freiheit der Gotteskinder zu versetzen. Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Jesus ist nicht als Gesetzgeber gekommen sondern als Erlöser. Er ist gekommen, uns frei zu machen von allem, was uns von Gott trennt. Er stellt uns in das richtige Verhältnis zu Gott, der Welt und den Nächsten. Und mit den bekannten paradoxen Worten, die ich nicht im einzelnen anzuführen brauche, hebt er die Hüllen, die uns die Wirklichkeit verbergen, räumt er die Schranken hinweg, die sich immer wieder zwischen Gott und den Menschen stellen, zieht er die Konsequenz aus dem Satz, daß es dem Menschen nichts hülfe, wenn er die ganze Welt gewönne und nehme Schaden an seiner Seele. Wären sie buchstäblich zu erfüllen, wie Naumann meint, als Paragraphen eines Gesetzes zu verstehen, dann würde Jesus sein Werk selber zerstören. Denn nur der Mensch ist ein aufrecht stehender ganzer Mensch, ist ein freies Gotteskind, der vollständig frei nach eigener Ueberlegung handelt und in jedem Augenblicke tut, wozu er sich durch sein Gewissen getrieben fühlt. Das ist eine Erkenntnis, die wir nicht erst Kant oder überhaupt den modernen Ethikern verdanken. Dafür hat nicht bloß Paulus

gestritten. Das ist die Voraussetzung aller Worte und Taten Jesu. Wir sollen vollkommen werden, wie der himmlische Vater vollkommen ist. Wir sollen uns im Verkehre mit dem Nächsten nicht hinter ein geschriebenes oder ungeschriebenes Gesetz zurückziehen, sondern ihnen das erweisen, von dem wir wünschen, daß die Leute es uns tun. Jesus kennt keinen andern Gottesdienst, als ein Wandeln in der Wahrheit, im kindlichen Aufblick zu Gott und in brüderlicher Liebe.

Deshalb können wir sowohl als Einzelne wie als Glieder von Gemeinschaften in die Lage kommen, direkt gegen den buchstäblichen Sinn einzelner Worte Jesu zu handeln und dabei dennoch ein gutes Gewissen haben und überzeugt sein, daß wir Jünger Christi geblieben sind. Jesus bindet uns nicht an irgend eine Vorstellung von Gott, sondern er stellt uns vor den lebendigen Gott. Und eben dadurch macht er uns zu freien Menschen, die jede bessere Kenntnis der Wirklichkeit nicht in Verlegenheit setzt, sondern besser und sicherer ihren Weg gehen läßt. Nicht die erkennt er als seine Jünger an, die am eifrigsten Herr, Herr zu ihm sagen, sondern die den Willen des Vaters im Himmel tun. Es ist nicht, wie Naumann aufs neue sagt, Priesterschlauheit, welche die Ausflucht erfunden hat, Jesu Worte seien von vornherein nicht wörtlich gemeint gewesen. Es ist schon öfters mit Recht betont worden, daß es unter Umständen leichter ist, ein Wort buchstäblich zu befolgen als sich von dem Geiste leiten zu lassen, in dem es gesprochen ist. Es haben ebenso oft Schwachheit und Trägheit wie Ernst und Opferfreudigkeit versucht, aus einzelnen Sprüchen Jesu aufs neue ein Gesetz zu machen. Und nicht selten kam gerade da, wo man einzelne Aussprüche aufs Buchstäblichste genommen hat, etwas heraus, das ihrem Geiste fremd war. Mit Recht sagt Naumann selber, daß die Klöster, in denen Mönche und Nonnen nach dem Wortlaute der evangelischen Weisungen leben wollen, keineswegs das Galiläa der Bergpredigt sind.

Aber ist mit dieser Erkenntnis, die in der Gegenwart besonders Herrmann eindringlich und unermüdlich vertritt, alle Schwierigkeit gehoben?

4.

Gewiß das Evangelium kann nicht von der Person Jesu abgelöst, seine Worte dürfen nicht isoliert und zum Gesetze gemacht werden. Jesus ist mehr als ein Gesetzgeber. In ihm tritt uns das Leben mit Gott als erschütternde, beseligende Realität entgegen. Er gibt uns keine Sittenregeln, nach denen wir im einzelnen Falle handeln können, die uns die eigene Ueberlegung und den eigenen Entschluß ersparen. Er bringt uns in die richtige Stellung zu der uns umgebenden Wirklichkeit. Nicht ein Leben nach den Sprüchen Jesu, sondern ein Leben mit dem Gotte Jesu Christi ist das Leben nach dem Evangelium.

Aber gerade mit dieser Erkenntnis beginnt nun erst die eigentliche, die wahre Schwierigkeit. Denn nun erhebt sich erst die Frage: ist ein solches Leben möglich? Ist ein Leben möglich in dieser Welt, das Ernst macht mit Jesu Gottesglauben?

Zweierlei ist aufs engste mit diesem Gottesglauben verbunden und läßt sich nicht davon ablösen: Jesu Stellung zur Welt und seine Stellung zu den Menschen.

Die Welt ist Jesus die Schöpfung Gottes und vergänglich. Sie ist ein Werk aus Gottes Hand, geschaffen, der vorübergehende Schauplatz der menschlichen Geschichte zu sein, in allen ihren Teilen unter der unmittelbaren Leitung Gottes und seinem Willen gehorsam. Er sorgt für die Vögel unter dem Himmel und kleidet die Lilien auf dem Felde, so daß auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht angetan war wie eine von ihnen. Er läßt die Sonne jeden Morgen aufgehen und scheinen über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte. Kein Sperling, deren man doch zwei um ein Aß verkauft, fällt ohne seinen Willen vom Dache. Wie viel mehr ist das Leben des Menschen unter seiner fortwährenden Leitung! Auch die Haare auf dem Haupte des Menschen sind alle gezählt. Ist ein Wort denkbar, das den festen Glauben an die fortwährende unbedingte Leitung alles dessen, was auf der Erde geschieht, stärker zum Ausdruck brächte?

Und wie diese Welt von Gott geschaffen ist und seinen Winken gehorcht, wie nichts, auch nicht das Allerkleinste darauf ge-

schehen kann, das er nicht geordnet hat, so bedarf es nur eines Winkes Gottes, und sie sinkt in ihr Nichts zurück. Himmel und Erde werden vergehen und einer neuen Welt Raum machen. Alles, was jetzt das Auge des Menschen durch seine Schönheit und Ordnung erfreut, ist doch nur eine vergängliche Erscheinung. Was jetzt der Schauplatz der menschlichen Arbeit, der menschlichen Kämpfe, der menschlichen Torheit und Bosheit ist — es hat keinen bleibenden Bestand. Und die wahre, vollkommene Welt wird in Bälde kommen.

Und der Mensch selbst, der Bewohner dieser vergänglichen Erde? Sein Wert ist seine Bestimmung, ein Kind des himmlischen Vaters zu sein. Gegenüber diesem Ziel kommt alles, worum sich die Menschen zu bemühen, wornach sie zu jagen und zu ringen pflegen, nicht in Betracht. Worauf es ankommt, das ist, zu trachten nach Gottes Reich und nach seiner Gerechtigkeit. Wer dies vermag, dem wird alles, wessen er zu diesem vergänglichen Leben bedarf, hinzugefügt werden. Eben dieses ‚Alles' erscheint aber Jesus angesichts des ewigen, jenseits dieser Erde liegenden Zieles so geringfügig, so nebensächlich, daß er es gar nicht der Erwähnung wert hält, daß alles, was des modernen Menschen Kopf und Herz ausfüllt, seine Seele gar nicht bewegt. Wo er vom Gelde spricht, dessen Erwerb für Unzählige das einzige Ziel ihres Lebens ist, das als Besitz überall eine fast unüberwindliche Herrschaft ausübt, als lockender Lohn Millionen von Hände in Bewegung setzt, die Menschen zum Kriege treibt und zum Frieden zwingt, da spricht er von ihm nur als von einem Hindernisse, das den Menschen abhält, sein Ziel zu erreichen. Man kann nicht Gott dienen und dem Mammon. Entweder wird man diesen hassen und jenen lieben. Oder man wird jenem anhängen und den andern verachten. Und es erscheint Jesus leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe als ein Reicher ins Reich Gottes. Und nur insofern, als wir uns Freunde machen können mit dem ungerechten Mammon, so daß sie uns, wenn er uns ausgeht, in die ewigen Hütten aufnehmen, kann sein Fluch in Segen umgewandelt werden. Zeigt nicht schon allein dieses eine Wort, wie sehr Jesus das ganze Menschenleben nur im Lichte des zukünftigen Gottes-

reiches betrachtet, wie sehr alles jetzt Bestehende, alle aus der irdischen Existenz hervorgehenden Bestrebungen, auf ihre Erhaltung und Vervollkommnung gerichteten Bemühungen ihm hinter dem kommenden überweltlichen Ziele verschwinden?

Und doch war er kein weltabgewandter Denker, dem die großen Gedanken, die ihn erfüllten, den Blick getrübt hätten für die ihn umgebende Wirklichkeit. Seine Gleichnisse vor allem zeigen uns, welch scharfes Auge er gehabt hat für das Leben in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit. Er kennt die Arbeit des Landmanns, der seinen Samen auswirft und je nach der Beschaffenheit des Ackerbodens bald gar nichts, bald dreißig-, bald sechzig-, bald hundertfältig erntet. Er weiß, wie der boshafte Nachbar ihm die Frucht seiner Arbeit zu schmälern sucht, indem er heimlich in der Nacht, während die Leute schlafen, auf das Feld geht und Unkraut unter den Weizen säet, wie aber der kluge Gutsherr die Knechte abhält, das Unkraut und damit auch wertvollen Weizen auszuraufen, und ruhig bis zur Ernte wartet, um dann das Unkraut besonders zu binden und zu verbrennen. Er kennt die Weise des Gärtners, der gewissenhaft dem unfruchtbaren Baume noch einmal alle Sorgfalt zuwendet, bevor er ihn umhaut, um den Platz anders zu verwenden. Er schildert die Hausfrau und ihre Mägde bei ihren mannigfachen Verrichtungen, den Kaufmann, den Händler und den Handwerker. Er weiß, daß die Herrscher der Völker sie unterjochen und die Großen sie vergewaltigen, daß die Völker mit einander Krieg führen. Er ist vertraut mit den Spielen der Kinder und weiß, wie ähnlich ihnen die Gewohnheiten der Erwachsenen sind. Und die Art, wie er von alledem spricht, beweist, wie selbstverständlich ihm das alles ist. Es ist ihm selbstverständlich, daß dies alles so fortgeht, so lange diese Erde noch besteht, daß, wie einst in den Tagen vor der Flut die Menschen aßen und tranken, freieten und sich freien ließen, bis Noah in den Kasten ging, so auch das alles fortgehen wird bis zu der Ankunft des Menschensohnes. Aber so selbstverständlich ihm das ist, so wenig sind wir ohne weiteres berechtigt, nun daraus den Schluß zu ziehen, daß Jesus auf alle diese Dinge den Wert gelegt habe, den wir ihnen beizulegen geneigt sind. Auch

das kluge Benehmen des ungerechten Haushalters gibt ihm den Stoff zu einem Gleichnis. Aber wie hier, so weist er auch sonst nur mit der Absicht auf das Treiben des täglichen Lebens hin, um seinen Hörern das Wesen des Himmelreiches aufzuschließen.

Ja angesichts der Vertrautheit Jesu mit dem täglichen Leben seines Volkes muß man vielmehr die Frage aufwerfen, ob man wirklich ein Recht hat, die Gleichgültigkeit Jesu gegen alles das, was wir unter Kulturarbeit zusammenzufassen pflegen, darauf zurückzuführen, daß ihm in seiner Umgebung deren Wichtigkeit habe entgehen müssen. Gewiß der galiläische Boden, auf dem Jesus sie gesprochen hat, gibt seinen Worten ihre charakteristische Färbung. Und als echter Mensch war Jesus ein Kind seiner Zeit. Wer aber nur ein wenig aufmerkt, erkennt, daß die Menschen im wesentlichen dieselben Fragen beschäftigt haben wie heute. Und daß es eine Täuschung ist, zu glauben, Jesus habe nur deshalb so manches in seinen Sprüchen gar nicht berührt, weil er ein Kind Galiläas war, weil er als Glied eines kleinen, abseits vom großen Weltstrom liegenden Volkes, als Sohn einer einfachen Familie aufgewachsen war. Wohl mag dies alles in Betracht gezogen werden, wenn wir versuchen, in das Wesen seiner Persönlichkeit einzudringen. Aber den eigentlichen Schlüssel zu ihrem Verständnis finden wir hier nicht. Dieser ist vielmehr sein Leben mit Gott. Gott steht so groß vor seiner Seele, erfüllt so sehr sein ganzes Herz, daß seinem auf Gott gerichteten Blicke alles Irdische, Vergängliche zum wesenlosen Scheine wird.

Und von diesem Gottesglauben aus, durch den er fortwährend mit Gott in Gemeinschaft steht, schaut er auch das Verhältnis der Menschen zu einander an. Wie alle Menschen nur als Kinder Gottes ihre Bestimmung erreichen, so stehen wir nur dann im richtigen Verhältnisse zu unsern Mitmenschen, wenn wir in ihnen die Kinder desselben himmlischen Vaters und damit unsere Brüder sehen. Wir sind alle in gleicher Weise mit allem, was wir sind und haben, von der Gnade unseres himmlischen Vaters abhängig. Wir haben alle im besten Falle nur getan, was wir zu tun schuldig waren, bedürfen aber täglich der Vergebung

für das, was wir versäumt oder übel getan haben. So sollen auch wir unsern Nächsten vergeben, wie uns der himmlische Vater unsere Schulden vergeben hat und vergibt, und dessen eingedenk sein, daß, wenn wir unbarmherzig sind, der Vater im Himmel auch uns zur Rechenschaft ziehen wird.

So ist es der gewaltige Gottesglaube, der Jesus die Welt und die Menschen nur in ihrer Beziehung zu Gott betrachten läßt. Und er gibt seinen Worten den Inhalt, der es uns schwer, ja unmöglich erscheinen läßt, ein Leben nach dem Evangelium zu führen. Man hebt meist nur die Mahnungen, die Feinde zu lieben, sich nicht zu rächen für erlittene Unbill, sich nicht abzuwenden von dem Bittenden u. s. w. hervor, als ob die Schwierigkeit, nach dem Evangelium zu leben, gerade hier am deutlichsten zu Tage trete. Aber noch viel gewaltiger tut sich vor uns die Kluft auf, die unsere Stellung zur Welt und den Menschen, unsere Auffassung des Lebens von der Jesu trennt, wenn wir das Wort von den Sperlingen nicht bloß gedankenlos nachschwatzen, sondern es uns wirklich anzueignen versuchen, es in allen seinen Konsequenzen ausdenken. Dann erkennen wir: der wahre Grund, warum uns ein Leben nach dem Evangelium als gänzlich unmöglich erscheint, ist der, daß wir den Gottesglauben nicht besitzen, in dem dieses Wort gesprochen ist. Nicht die Welt ist anders geworden und die Lebensverhältnisse verwickelter. Oder mögen sie andere geworden sein in dem Zeitalter der Dampfmaschinen und der Elektrizität, so liegt doch der letzte, eigentliche Grund, warum wir die Stellung Jesu nicht einnehmen können und wollen, nicht darin. Der Grund ist der, daß wir seinen Glauben nicht zu teilen vermögen. Und es war ganz derselbe Grund, der den Pharisäer in Jesus den gefährlichen Volksverführer sehen ließ, derselbe Grund, der der politischen Erwägung zu Grunde lag: es ist besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe.

Wir vermögen den Glauben nicht zu fassen, aus dem heraus die Worte gesprochen sind. Wohl ist weit über den Kreis derer hinaus, die sich zu der christlichen Kirche rechnen, der Glaube an ein göttliches Wesen vorhanden. Ja man darf getrost annehmen,

daß selbst die, welche sich mit dem Munde als Atheisten bekennen, im innersten Herzensgrunde sich in irgend einer Weise von einer höhern, hinter der Welt stehenden Macht abhängig fühlen. Wer Gott verneint, verneint im Grunde stets nur eine bestimmte Vorstellung von Gott, verneint den Gott, an den er zu glauben erzogen worden ist, den Gott seiner Nachbarn, den Gott der Kirchen. Aber neben diesem Glauben an die göttliche Leitung und Vorsehung, der sich überall in einem gewissen Maße findet, ist die materialistische, die Welt entgöttlichende Weltbetrachtung auch tief in die christlichen Kreise hineingedrungen. Und wir alle lassen uns viel mehr von ihr leiten, als wir uns bewußt sind. Achten wir genau auf unser Verhalten im täglichen Leben, im Geschäft, in Krankheiten, angesichts von Unfällen, in der Beurteilung der öffentlichen Dinge! Vergleichen wir die von Christen geschriebenen Zeitungen mit andern Blättern. Wie zum Verwechseln ähnlich ist doch meist das Benehmen und das Urteil des Christen, dessen, der sich als Christen bekennt und es aufrichtig sein will, und dessen, den wir als Nichtchristen, als Atheisten, als Heiden betrachten! Uns allen ist die Vorstellung, daß das Weltgetriebe das Ergebnis von Kraft und Stoff sei, daß Hunger und Liebe die Mächte seien, die das Menschenleben regieren, so in Fleisch und Blut übergegangen, daß wir in vielen Fällen auch ohne weiteres nach dieser Ueberzeugung handeln, mögen wir uns auch noch sehr mit dem Munde zu entgegengesetzten Ueberzeugungen bekennen und des guten Glaubens sein, daß dieses Bekenntnis wirklich unserer innersten Ueberzeugung entspreche.

Es ist das Recht Naumanns auf diese Tatsache hinzuweisen und den Widerspruch aufzudecken, der zwischen unserm Handeln und einem vom Geiste Christi beherrschten Leben besteht. Und wenn er aus der Praxis die Theorie zieht, wenn er sagt: „es gilt Christ zu sein, so viel und so gut es in dieser Welt möglich ist, man muß darauf verzichten, nur christliche Motive zu haben, sondern man hat sie neben andern“, so wollen wir uns zunächst der Ehrlichkeit freuen, die sich darin ausspricht. Ehrliches Eingeständnis einer Not ist stets eine Grundbedingung, davon frei zu werden.

Es fragt sich freilich, ob wir ein Recht haben, Jünger Jesu zu heißen, wenn wir es für unmöglich erklären, seinen Gottesglauben auch in der Gegenwart festzuhalten. Gewiß, es war ein Irrtum, wenn man verkannte, daß Jesus die Kindschaft Gottes in Galiläa predigte, und daß die ganze Form seiner Verkündigung dadurch bestimmt ist, galiläische Lokalfarbe trägt. Wir alle haben uns heute daran gewöhnt, manches als zeitgeschichtliche Form anzusehen, die wir ohne weiteres preisgeben. Auch die Konservativsten unter uns. So hat uns Gott durch die Geschichte selber gelehrt, daß die Erwartung des nahen Weltendes ein Irrtum war. Aber wenn wir auch die zeitgeschichtliche Färbung, in der uns der Gottesglaube, der kindliche Glaube an die Allmacht Gottes entgegentritt, als vergängliche Form preisgeben, wenn sich unsere Hoffnung auf den endlichen Sieg des Gottesreiches in ein anderes Gewand kleidet, den Gottesglauben Jesu selbst können wir nicht als eine schöne aber unhaltbare Täuschung erklären, ohne Jesus selber preiszugeben.

Läßt sich nun aber mit Jesu Gottesglauben und den Konsequenzen, die er daraus zieht, in der Welt leben, ja dürfen wir darnach leben?

5.

Stellen wir, bevor wir diese Frage zu beantworten versuchen, zunächst mit aller Entschiedenheit das fest, daß das im Glauben Gesprochene jedenfalls nur dem Glauben gilt. Und machen wir uns klar, was das heißt.

Jesus handelt und spricht im Blick auf die kommende Welt. Ist auch die Welt, die besteht, das Werk des himmlischen Vaters, beschienen von seiner Sonne, so steht doch das Reich Gottes erst noch bevor, und wir sollen darum beten, daß es bald komme. Dieser Glaube ist der Grundton, der durch alles, was er sagt, hindurchklingt. Er läßt sich nicht von Jesu Worten trennen, ohne daß man ihnen ihre Wirkung nimmt.

Man hat auch in solchen Kreisen, die an dem christlichen Glauben irre geworden waren, gemeint, wenigstens an der christlichen Ethik festhalten zu können. Und Leute, die das Christentum als

Religion verwarfen, glaubten doch, daß die christliche Moral in ihren Hauptforderungen das Richtige träfe, und sie suchten diesen Forderungen eine religionslose Begründung zu geben und zu zeigen, daß sie erst nun wirklich überzeugend geworden seien. Das war ein gewaltiger Irrtum. Durchaus mit Recht sagt Nietzsche: „Sie sind den christlichen Gott los und glauben nun um so mehr die christliche Moral festhalten zu müssen .... Für uns andere steht es anders: wenn man den christlichen Glauben aufgibt, zieht man sich damit das Recht zur christlichen Moral unter den Füßen weg... Das Christentum ist ein System, eine zusammengedachte und ganze Ansicht der Dinge. Bricht man ihm einen Hauptbegriff, den Glauben an Gott, heraus, so zerbricht man damit auch das Ganze."

Die Forderungen des Evangeliums haben nur für den einen Sinn, der den Glauben Jesu teilt, dem das Evangelium wirklich eine frohe Botschaft ist. Steht die Welt nicht unter der fortwährenden, unmittelbaren Leitung einer Macht, die das Gute zum Siege führt und in väterlicher Liebe über jedem einzelnen Menschen wacht, gibt es für die Menschenwelt keine anderen Ziele als das, was sich in dieser Welt erreichen läßt, dann schwindet nicht nur der Mut, sondern auch das Recht, unbekümmert um das, was vor Augen liegt, nach dem Evangelium zu leben. Nicht etwa deshalb, weil nun die Aussicht auf den „Lohn" fehlte, sondern weil sich die Aufgaben, die wir unserm Handeln stellen, nach der Bestimmung der Welt und des Menschen richten müssen. Manche Forderungen des Evangeliums ständen dann aber so sehr im Widerspruch zu dem Sinn des Lebens, wie ihn die tägliche Erfahrung lehrte, daß wir ihre Beobachtung als unvernünftig und so schließlich auch als unsittlich beurteilen müßten. Der beste Beweis dafür ist die Tatsache, daß man da, wo man lediglich an der Verbindlichkeit der sittlichen Forderung festhalten will, den christlichen Glauben aber als einen Wahn preisgibt, ganz von selber allmählich auch die Pflichten herunterschraubt, die sittlichen Ideale des Christentums preisgibt. Es ließe sich das besonders an der Auffassung des Humanitätsgedankens und der Stellung zum Selbstmorde deutlich nachweisen.

So kann es uns auch nicht wundernehmen, wenn das Werk, das die Mission treibt, immer wieder auf heftigen Widerstand stößt, wenn gehöhnt oder getobt wird über eine Wirksamkeit unter fremden Völkern, die die Ueberzeugung zur Voraussetzung hat, daß auch sie Gotteskinder sind. Möchten sich doch die Missionare stets an das Wort erinnern: Wehe, wenn sie euch wohlreden! Nur mit Bedauern kann man eine Verteidigung lesen, die nachweist, daß die Missionare es stets für eine Hauptpflicht ansehen, die Heiden, unter denen sie wirken, zu richtigen Deutschen, Franzosen u. s. w. zu machen. Ach die Versuchung, die den Missionaren droht, ist nicht die, zu wenig, sondern im Gegenteil zu viel einzugehen auf die nationalen Prätentionen der Europäer. Ich sage das nicht, um einen Vorwurf zu erheben, sondern nur, um an einem Beispiele zu zeigen, wie die Stellung zum Mitmenschen, die sich aus dem christlichen Glauben ergibt, dem als Torheit erscheinen muß, der diesen Glauben nicht teilt.

Die Worte Jesu sind an Leute gerichtet, die dem Evangelium Glauben schenken. Sie wenden sich an die Jüngergemeinde. Auch das ist in Betracht zu ziehen, will man ihnen nicht einen Sinn geben, der ihnen vollständig fremd ist. Sie wollen auch für die Jünger kein Gesetz sein. Noch weniger aber sind sie Regeln, nach denen gewaltsam die Ordnung außerhalb der Jüngergemeinde herzustellen wäre. Worte wie das über die Ehescheidung, den Eid u. s. w. stellen nicht Grundsätze für die öffentliche Gesetzgebung auf. Gleich wie Moses um der Herzenshärtigkeit willen gestatten mußte, die Frauen zu entlassen, so wird auch heute der Staat so lange nicht auf ähnliche Bestimmungen, die mit der menschlichen Schwäche und Bosheit rechnen, verzichten können, als nicht die ganze Menschheit oder doch alle seine Angehörigen vom Geiste Christi regiert werden. Das ist ohne weiteres klar und wird wohl auch kaum bestritten werden, so daß es nicht weiter ausgeführt zu werden braucht. Und der Christ, der als Staatsmann und Richter derartige Gesetze erläßt und ausführt, handelt damit nicht gegen das Evangelium. Das ist gegenüber Tolstoj geltend zu machen. Wohl besitzen wir kein Wort Jesu, das mit der Möglichkeit rechnet, daß Christen in solcher Stellung tätig

seien. Daß aber da, wo man nicht nach freier Wahl das Leben nach dem Evangelium zu führen unternimmt, andere Gesetze herrschen müssen, ist eine Wahrheit, die uns Gott selber lehrt. Schon Paulus fällt es nicht ein, das ihm wohlbekannte Wort Jesu über die Untrennbarkeit der Ehe auch auf solche Ehen anzuwenden, wo wenigstens der eine Teil gläubig ist. Nachdem er im ersten Kor. 7, 10 geschrieben hat: den Ehepaaren gebiete nicht ich, sondern der Herr, daß sich die Frau von ihrem Manne nicht trennen soll, fährt er fort: den Uebrigen sage ich, nicht der Herr: wenn ein Bruder eine ungläubige Frau hat, und diese willigt ein, mit ihm zu leben, so soll er nicht von ihr lassen ... Wenn sich aber der ungläubige Teil lossagen will, so soll er es tun. Bruder und Schwester sind in solchen Fällen nicht gebunden. Sie sollen gar keinen Versuch machen, den andern Teil zu halten. Schon innerhalb der Christengemeinde selber verzichtet er darauf, die ideale Forderung gewaltsam durchzusetzen. Und in der Tat heißt es auch hier: alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde.

Das Leben nach dem Evangelium ist ein Leben im Glauben. Und nicht bloß von dem einen Worte gilt: nicht alle fassen es, sondern die, denen es gegeben ist. Es ist ein Leben gegen den Schein. Und nicht immer bekommt der schon auf dieser Welt recht, der darnach lebt. Und Jesus, der das Wort von den Sperlingen gesprochen hat, deren keiner ohne den Willen des himmlischen Vaters vom Dache fällt, von den Haaren unseres Hauptes, die alle gezählt sind, hat am Kreuze sein irdisches Leben geendet. Wer möchte aber behaupten, daß er angesichts des Todes jenes Wort nicht gesprochen hätte? Hat er doch auch den Tod als bittern Kelch aus des himmlischen Vaters Hand angenommen.

Nicht nur wem irdische Wohlfahrt das höchste Ziel ist, muß das Evangelium verwerfen. Auch wer in braver Ehrlichkeit die große Mittelstraße zu gehen wünscht, ohne grobe Uebertretungen der göttlichen Gebote zu begehen, aber auch ohne sich groß in Widerspruch zu setzen zu dem, was bei der Menge Recht und Brauch ist, wird sich sagen müssen, daß er in der Tat darauf verzichtet hat, sich in allen Dingen durch das Evangelium leiten zu lassen. Und wer unter uns wagt zu behaupten, daß dies nicht auch von

ihm gilt. Wer von uns allen, nicht bloß die Geschäftsleute, die Händler und Handwerker, die Staatsmänner und Militärs, auch wir Theologen, wir Leiter und Seelsorger der Gemeinden, wir Pfarrer und Professoren, muß nicht gestehen, daß er immer wieder nach dem Satze Naumanns handelt: ich will Christ sein, so viel und so gut es in dieser Welt möglich ist? Daß er immer wieder darauf verzichtet, nur christliche Motive zu haben, sondern sie neben andern hat?

Die Moral des Evangeliums ist eine heroische Moral. Es ist eine richtige Erkenntnis, wenn dies in der Gegenwart wieder entschieden betont wird. Und diese richtige Erkenntnis lag der viel gescholtenen Scheidung der katholischen Christenheit in zwei Klassen zu Grunde. Und es fragt sich vielleicht noch, wer dem Evangelium mehr Gewalt antut: Der, welcher in der Erkenntnis, daß stets nur wenige den Glauben besitzen, den das Evangelium voraussetzt, die Unfähigkeit der großen Menge zu einem Leben nach dem Evangelium offen eingesteht, oder der, welcher aus dem Evangelium eine Anweisung macht, wie man in Ehren und Wohlstand grau werden und zugleich das ewige Leben erlangen kann. Das Leben nach dem Evangelium ist ein Leben wider den Schein und darum ein Leben der Selbstverleugnung, ein freiwilliges Tragen des Kreuzes. Ein heroisches Leben, das, so lange die Erde bestehen wird, stets nur von wenigen gelebt werden wird. Ja auch nur der ernstliche Versuch, dieses Leben zu führen, wird stets nur von wenigen gemacht werden. Das fühlen wir alle, und kein einziger von uns wird auf Grund seines wirklich geführten Lebens Naumann widerlegen können.

Aber — das ist nun die wichtige Frage — ist das nun auch recht so? Können und dürfen wir gar nicht ein volles Leben nach dem Evangelium führen? Ist es gar nicht wünschenswert, daß recht viele Glieder einer Gemeinschaft, eines Volkes, recht viele Eltern und Kinder, recht viele Geschäftsleute und Beamte bemüht sind, sich in ihrem ganzen Leben von christlichen Motiven leiten zu lassen? Müßte die menschliche Gesellschaft zu Grunde gehen, wenn alle ihre Angehörigen ganze Christen wären, müßten die Kräfte brach liegen, die Gaben verkümmern, die doch gerade nach

christlichem Glauben Gott selbst in die Menschheit und die Erde gelegt hat?

6.

Die Frage wäre dann zu bejahen, wenn die Auffassung des Evangeliums, die seit Schopenhauer immer wieder als selbstverständlich auftritt, und die auch bei Naumann durchklingt, Recht hätte. Aber so richtig es ist, wenn das Heroische des Evangeliums betont wird, so einseitig ist, daraus vor allem den Heroismus der Entsagung heraus zu hören. Der Glaube an das Evangelium macht energische Arbeit in und an der Welt nicht unmöglich, ebenso wenig ein mannhaftes tapferes Benehmen im Verkehr mit dem Nächsten. Wir sind im Gegenteil zu beidem desto geschickter, je mehr in uns etwas von dem Gottvertrauen Jesu Christi lebt.

So sehr die Ueberzeugung von der Vergänglichkeit dieser Welt und die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde durch alle Worte Jesu hindurchklingt, auch da, wo unser an den Weltlärm gewöhntes Ohr sie nicht vernimmt, so ist dennoch nicht richtig, daß dem Jünger Jesu keine andere Stellung zur Welt gezieme als die, sich so weit als immer nur möglich von allem Irdischen loszulösen, die gegenwärtige Erde mit allen ihren Zuständen, Ordnungen und Einrichtungen preiszugeben und in stiller Beschaulichkeit ihr Ende zu erwarten und sich auf die zukünftige vorzubereiten. Gewiß diese Konsequenz ist gezogen worden. Vor allem im Mönchtum. Aber schon die Stellung des Urchristentums zur Welt ist nicht einfach dem weltmüden Pessimismus, in den die Kulturschwärmerei immer wieder umschlägt, gleichzusetzen. Es spricht sich — wie nicht übersehen werden darf — eine gewaltige Lebensbejahung darin aus, daß allerdings das Vergehen der bisherigen Erde erwartet, nicht aber auf ein im Nebel verschwimmendes Jenseits, vielmehr auf eine neue Erde gehofft wird und auf die Auferstehung des Leibes, wenn auch ein Auferstehen in einer neuen vollkommeneren Gestalt.

Es ist ein Irrtum, wenn man immer wieder aufs neue, auch Naumann, in Mitleid und Keuschheit, Enthaltsamkeit und der

Fähigkeit, Leiden und Beleidigungen geduldig zu ertragen, die Pole evangelischer Sittlichkeit sieht. In lauter passiven Tugenden. Wie ganz anders müßte das Bild Jesu aussehen, als es uns in den Evangelien entgegentritt? So etwa, wie es uns gezeichnet wird in süßlichen Bildern der Feder und des Pinsels. Welch eine Kluft liegt aber zwischen dem sanften und duldenden Jesus dieser Bilder, dem Christus mit dem gescheitelten Lockenhaupte, dem süßen Blümelein und Bruder Lämmlein der Zinzendorfschen Lieder und der ernsten, herben Gestalt der drei ersten Evangelien! Dem Jesus, der gezürnt hat, wie wenige Menschen zu zürnen imstande sind, der seinen Jünger Satan gescholten, seinen Landesfürsten einen Fuchs und den Frommen und Rechtgläubigen vorgeworfen hat: Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, daß ihr das Reich der Himmel zuschließt vor den Menschen; denn ihr kommt nicht hinein und laßt auch andere nicht hineinkommen, die hineingehen wollen. Wehe euch, ihr Heuchler, daß ihr Meer und Land durchstreifet, um einen einzigen Proselyten zu machen; und wird er es, so macht ihr aus ihm einen Sohn der Hölle zweimal so arg als ihr. Wie wenig hat er sich davor gehütet, zu verletzen und anzustoßen, wie mutig und unbekümmert um die Folgen den Kampf geführt gegen alle absichtliche und unabsichtliche Lüge! Welche Energie, welche Freude, zu wirken, so lange es Tag ist, welche Ausnützung der Zeit und der von Gott gegebenen Kräfte! Und auch seine Stellung zum Leiden, wie anders ist sie als die aller derer, protestantischer und katholischer Heiliger, die es als Geschenk Gottes begrüßen, ja es wohl gar selber herbeiführen. Wie hat er energisch den Kampf dagegen aufgenommen und den Mühseligen und Beladenen, die er zu sich rief, nicht bloß geistliche Hilfe gebracht. Wie wenig hat er sich aber auch da, wo er den Leidenden geholfen hat, von schwächlichem Mitleide leiten lassen und sich nicht gescheut, die mit strengen Worten zurückzuweisen, die ihn zu verlocken schienen, von der ihm vorgezeichneten Bahn abzuweichen.

Und auch seine Worte werden falsch verstanden, wenn man stets nur die Negation heraushört. Gewiß er sagt: Sorget nicht, wende dich nicht ab von dem, der dich bittet, richtet nicht u. s. w.

Aber doch nicht das Nichttun von irgend etwas ist es, was dem Menschenleben in seinen Augen den Wert gibt. Wir sollen nicht im Haschen nach irdischen Gütern unser Leben verlieren, sondern nach dem Reiche Gottes trachten. Wir sollen dem Nächsten tun, was wir wünschen, daß es uns die Leute tun. Deshalb sind alle diese Worte, die mit Nicht beginnen, doch nur die Auslegung der positiven Weisung: Trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles Uebrige zufallen, nur Erläuterungen der Warnung: Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nehme doch Schaden an seiner Seele, nur Anwendungen der großen Gebote: Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst.

So zeigt denn auch die Geschichte, daß die Menschen durchaus nicht in dem Maße, in dem sie der Geist Christi erfüllt, gleichgültiger werden gegen die Arbeit in der Welt und mutloser im Verkehre mit ihren Mitmenschen. Man darf im Gegenteil sagen: fest und sicher auf dieser Erde kann nur der stehen, der mit Jesus an eine zukünftige glaubt. Lassen Sie mich einen unverdächtigen Zeugen anführen. G o e t h e bemerkt zu E c k e r m a n n: „Ich möchte mit Lorenzo von Medici sagen, daß alle diejenigen auch für d i e s e s Leben tot sind, die kein a n d e r e s hoffen". Ja es ließe sich unschwer nachweisen, daß aller wahrer Fortschritt zusammenhängt mit dem Glauben an Ziele, die jenseits des Irdischen liegen.

Die, welche die Behauptung vertreten, daß man höchstens noch auf einzelnen Gebieten als Christ leben könne, daß Hingabe an die von Gott ihrem Volke gestellten Aufgaben unvereinbar sei mit einem Leben nach dem Evangelium, führen gerne B i s m a r c k s Namen im Munde. Aber gerade B i s m a r c k hat mit aller Entschiedenheit bekannt, daß man ihm mit dem Glauben auch das Vaterland genommen hätte, daß er ohne seinen Glauben niemals geworden wäre, was er war. Welch ergreifenden Ausdruck hat er aber seiner Ueberzeugung von der Vergänglichkeit und der Gleichgültigkeit alles Irdischen verliehen! Und dennoch mit welcher unermüdlichen Energie hat er sich um alle Aufgaben seines

Berufes gekümmert, weil er ihn aus Gottes Hand nahm! Aber auch auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und der Technik werden die höchsten Ziele nie von dem heute viel gepriesenen Realismus erlangt werden, nicht von jener materialistischen Weltbetrachtung, die — wenn sie auch Gott nicht gänzlich negiert — doch ein egoistisches Handeln als notwendig und das Schaffen materieller Wohlfahrt als wichtigste Aufgabe ansieht [1]).

Zu dieser Gesinnung steht freilich das Evangelium in absolutem Gegensatz. Und eben daß diese Gesinnung die ganze Welt erfüllt, daß sie den Verkehr zwischen den einzelnen Menschen wie den Völkern beherrscht, daß sie unzähligen Einrichtungen und Gesetzen zu Grunde liegt, macht es uns schwer, ja oft geradezu unmöglich, das Leben nach dem Evangelium zu verwirklichen. Der Kaufmann kann oft nicht sein Geschäft treiben, ohne dadurch die Existenz seines Konkurrenten zu ruinieren. Die Einheit des einen Volkes muß auf Unkosten des andern erkauft werden. Indem die Erfindung einer neuen Maschine einer kleinen Anzahl den Kampf ums Dasein erleichtert, beraubt sie eine große Menge ihrer bisherigen Einnahmsquellen. Das ist die Not, die Naumann ergreifend schildert. Die Gesellschaft, in der wir leben, ist in der Tat so beschaffen, daß der einzelne, der nach dem Gebote Jesu seinen Nächsten lieben möchte wie sich selbst, ihm weh tun muß, um sich selbst zu erhalten. Und wir alle empfinden, daß es ein Unrecht wäre, ihn, den einzelnen, ohne weiteres dafür verantwortlich zu machen, ihm es als persönliche Schuld anzurechnen. Er kann nicht anders handeln, will er sich in seiner Umgebung behaupten.

Aber — und das ist nun wiederum die Frage — sollen wir diese Tatsache als ein Unglück empfinden, als die Schuld, wenn nicht des einzelnen, so doch der ganzen Menschheit, als eine Erbschuld, unter der auch wir seufzen, oder sollen wir uns ihr als einem unabänderlichen Naturgesetze beugen? Können wir dem Evangelium, das aus dem kindlichen Glauben an die allmächtige Vaterliebe Gottes geboren ist, vermöge einer bessern und tie-

1) Vergl. die interessanten Ausführungen bei Fr. W. Foerster, Technik und Ethik (Leipzig 1905) S. 16 ff.

fern Welt- und Gotteserkenntnis das Gesetz des Kampfes ums Dasein entgegenhalten, das Gesetz, daß auf der Erde das Wohl des einen stets nur auf Kosten des andern erkauft wird, jeder Fortschritt der einen für die andern eine Niederlage sein muß?

Wenn wir zum Schlusse noch diese Frage zu beantworten unternehmen, so steht — ich weiß das wohl — Glaube Glauben gegenüber. Aber ein Glaube, der sich ebenso sehr, ja mit mehr Recht, auf die Tatsachen berufen kann als die angeblich realistische Weltbetrachtung, die mit den bestehenden Zuständen als unabänderlichen rechnet.

7.

Woher kommt es, daß das Evangelium für so viele Unbefriedigte und Notleidende ein leerer Schall ist, während sie sich doch so bereitwillig von jeder noch so trügerischen Hoffnung locken, sich so leicht für alle möglichen Ideale begeistern lassen?

Sie sehen im Evangelium nur die Kunde von etwas, das vor nun bald zweitausend Jahren geschehen ist. Von Ereignissen, die vielleicht einst von der allergrößten Bedeutung gewesen sind, von Ereignissen, deren Wirkung sich noch bis in die Gegenwart erstreckt. Trotz alledem aber die Kunde von etwas, das der Vergangenheit angehört. Sie aber seufzen und ringen unter dem harten Drucke der Gegenwart und schauen in den wenigen kurzen Augenblicken, wo der Kampf mit der täglichen Not nicht Leib und Seele gefangen nimmt, brennenden Auges in die dunkle Zukunft nach Zeichen aus, die die Gestaltung neuer besserer Zustände verheißen. Sie bei der christlichen Kirche und ihrer Botschaft zu suchen, das kommt ihnen nicht in den Sinn.

Und können wir ihnen deswegen einen Vorwurf machen, ja können wir uns überhaupt nur wundern darüber, daß dem so ist, daß für Unzählige unter unsern Zeitgenossen, daß für die große Masse speziell des arbeitenden Volkes das Evangelium unter den Tatsachen, an denen sich der Glaube an eine schönere bessere Zukunft, an die Erlösung aus all ihrer leiblichen und geistigen Not emporrankt, keine Stelle hat? Ist doch auch für die große Mehrzahl derer, die sich Christen nennen, das Evangelium im wesent-

lichen nur die Botschaft von der Erlösung, die einst Jesus vollbracht hat, und daneben noch die Hoffnung auf ein in ferner Dämmerung liegendes Jenseits. Nur spärlich und schwach aber lebt die Ueberzeugung, daß auch für die Umgestaltung dieser Welt im Evangelium Wunderkräfte verborgen liegen.

Wir Christen haben, wenn vielleicht auch noch nicht alle in der Theorie, so doch alle in der Praxis zu rasch mit den bestehenden Verhältnissen und der sie rechtfertigenden brutalen materialistischen Weltanschauung kapituliert. Uns ist es selbstverständlich, daß im Verkehre der Völker miteinander Gewalt vor Recht geht, daß Politik und Ethik mit einander nichts zu tun haben. Daß die Grundlage aller Kultur das Trachten nach Geld und Besitz sei und sein müsse, und daß im Erwerbsleben einfach die rohe Kraft zu entscheiden habe. Daß, wenn auch nicht der einzelne, so doch die Gesamtheit gegen die, welche sich am Eigentum und dem Leben ihrer Mitmenschen vergreifen, nach dem Grundsatze Auge um Auge, Zahn um Zahn zu verfahren habe. Und nun kommen andere und nehmen die Stelle ein, welche die Vertreter des Evangeliums preisgeben. Nun kommt die Sozialdemokratie, nun kommen die Konsumgenossenschaften, die Friedensvereine, alle die unzähligen Sucher und Entdecker naturgemäßer Lebensweisen u. s. w. und zeigen nicht nur das Empörende der bestehenden Ordnungen und Sitten, sondern rollen zugleich auch Bilder einer bessern schönern Zukunft auf. Und sie suchen Wege, wie die Träume einer schönern Zukunft allmählich zur Wirklichkeit gemacht werden können. Und so geben sie den Menschen nicht nur eine Hoffnung, die sie in den schweren Stunden tröstet, sondern auch Ziele, für deren Erreichung sie in begeisterter Arbeit alle Kräfte anspannen. Will man sich überzeugen, wie sehr auch in solchen Kreisen, die sich zunächst nur zur materiellen Besserung ihrer Lage zusammengefunden haben, der Gedanke an eine vollständige Umgestaltung aller Verhältnisse begeisternd wirkt, so lese man z. B. die Rede, die der Sekretär des Verbandes schweizerischer Konsumvereine in diesem Jahre bei der Eröffnung des 37. britischen Genossenschaftskongresses in Paisley gehalten hat[1]).

1) Dr. H. Müller, Ueber die Grundlagen der Genossenschaftsbewe-

Schon allein die Tatsache, daß diese Vertreter von Reformbewegungen wenigstens den Druck der bestehenden Verhältnisse nicht einfach als etwas unabänderliches hinnehmen, daß sie den Glauben an seine Hebung nicht preisgeben, gewinnt ihnen das Vertrauen derer, die am meisten darunter leiden, ein Vertrauen, das den Predigern des Evangeliums so oft nicht dargebracht wird.

Muß das so sein, und ist es recht, daß es so ist?

Ich bestreite nicht, daß Jesus nichts von einem Reiche Gottes weiß, das sich allmählich durch menschliche Arbeit auf der Erde verwirklicht. Ich habe mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß die ganze bestehende Erde mit allem, was die Menschen darauf geschaffen haben, ihm ein vergängliches Gebilde ist, das binnen kurzem einem neuen Himmel und einer neuen Erde weichen wird. Und ich nehme auch jetzt kein Wort davon zurück. Mit aller Schärfe möchte ich es vielmehr nochmals betonen, daß ich den Glauben, der in dieser Welt nicht die wahre Welt sieht, vielmehr den Blick darüber hinaus richtet, mit dem Evangelium unabtrennbar verbunden halte. Aber ich bin zugleich auch dessen gewiß, daß wir gerade als Jünger Jesu nicht so groß denken dürften von der Unabänderlichkeit manches bestehenden und nicht so gering von der Kraft des Evangeliums alle Verhältnisse umzuwandeln. Der Gott und der Vater Jesu Christi, der diese Welt zerschlagen kann wie ein Töpfer das Machwerk seiner Hände, besitzt auch die Macht, sie nach seinem Willen zu leiten und umzugestalten. Und im Hinblick auf *diese* Erde hat Jesus gesagt: wahrlich ich sage euch, wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so werdet ihr zu diesem Berge sagen: rücke von hier weg dort hinüber, und er wird fortrücken, und nichts wird euch unmöglich sein.

Niemand hat mehr im Glauben an die Vergänglichkeit dieser Welt gelebt als die ersten Christen. Und dennoch mit welcher Energie, ja mit welchem Trotze, man möchte fast sagen, Starrköpfigkeit haben sie darauf verzichtet, sich in die bestehenden Verhältnisse zu schicken. Was wäre aus dem Christentum geworden, wenn schon sie so rasch ihren Frieden gemacht hätten mit der sie umgebenden Welt? Wenn sie nicht der bestehenden Gesellschafts-

---

gung. Basel, Verband schweizer. Konsumvereine 1905.

ordnung zum Trotze versucht hätten, der eine mehr, der andere weniger tapfer, nach dem Evangelium, so wie sie es verstanden, zu leben? Dem, was man den Rigorismus der alten Kirche zu nennen pflegt, der den Römern unbegreiflichen Hartnäckigkeit, die nicht leben wollte, wie man von jeher zu leben gewohnt war, verdanken wir es, daß wir uns heute noch Christen nennen können. Und haben nicht diese Christen, weil sie sich weigerten, die Forderungen zu erfüllen, die von ihren Behörden wie ihren Volksgenossen an sie gestellt wurden, und die sie als Widerspruch gegen das Evangelium empfanden, gerade dadurch geholfen, die Welt in gewaltiger Weise umzugestalten? Soviel auch heute noch herrscht, was zu den Forderungen des Evangeliums im Widerspruche steht, so ist doch manche Einrichtung, manche Sitte, die beim Eintritt des Christentums in Kraft stand, vor den Forderungen des christlichen Gewissens geschwunden oder wenigstens aus der Oeffentlichkeit in das Dunkel gedrängt worden. Wer wagt aber wirklich zu behaupten, daß das Evangelium mit seiner Kraft an die Grenzen seiner Wirksamkeit gelangt sei, daß nicht noch unzählige Gebiete der Herrschaft der brutalen Gewalt zu entziehen, der Vernunft und der Liebe zu unterwerfen wären, wenn wir nur entschiedener und mutiger versuchen wollten, nach dem Evangelium zu leben?

Wir tun uns heutzutage viel zu gute auf unsere Kenntnis der Kräfte, die in der Natur und dem sozialen Leben der Menschheit walten, und auf unsere realistische Betrachtung der Dinge, die sie nimmt, wie sie sind, statt sie in das verklärende Licht unserer Wünsche und Hoffnungen zu stellen. Und fern davon darüber zu spotten, wollen wir uns gerade als Christen dieses Strebens, der Wirklichkeit klar ins Auge zu sehen, freuen. Geht doch auch alle echte Frömmigkeit darauf aus, durch die Hülle des Scheines zum Wesentlichen, Wirklichen durchzudringen und darin zu leben und weben. Und Jesus selber ist kein Religionsstifter in dem Sinne, daß er uns an irgendwelche Sätze über Gott und die Welt bände. Er will uns helfen, auf dem festen Boden der Wirklichkeit zu stehen. Und je mehr wir uns von allem Truge und Scheine frei machen, desto näher kommen wir auch dem Gotte,

zu dem uns zu führen Jesu einziges Ziel ist. Ist es nun aber wirklich — allein darum handelt es sich -- ist es nun wirklich bessere Kenntnis der Wirklichkeit und der sie regierenden Mächte, wenn wir ein Leben nach dem Evangelium als unvollziehbar erklären und der Forderung, auf Gott zu vertrauen und den Nächsten zu lieben wie uns selbst, das Gesetz entgegenstellen, daß alles Lebende sich nur im Kampfe behaupten kann?

Wir alle kennen den Segen, der auf der Anstrengung ruht, und wissen, welch schlechten Dienst man uns und unsern Nächsten erwiese, könnte man uns das Ringen und Arbeiten ersparen. Schlummernde Kräfte erwachen, verborgene Tugenden kommen zum Vorschein, wenn die Not an den Menschen herantritt. Und die Geschichte gibt manches Beispiel dafür, wie Völker zu neuem Leben erwacht sind, als es für sie galt, im blutigen Kampfe um ihre Existenz zu ringen. So kann ich es sehr wohl verstehen, wenn gerade Kenner der menschlichen Natur und der Geschichte gegenüber den Bestrebungen der Friedensvereine für einen „frischen, fröhlichen“ Krieg in die Schranke treten, oder wenn andern der Sieg der Gesinnung, die im Evangelium zum Ausdruck kommt, als das größte Unglück erscheinen will, das die Menschheit treffen könnte.

Aber, m. H., wir haben bereits das Mißverständnis zurückgewiesen, das in Jesus nichts als den stillen Dulder und in dem Evangelium nur die Anweisung zur Wohltätigkeit und Askese sieht. Nicht weniger wäre es aber ein seltsamer Irrtum zu meinen, daß wirklich der Menschheit all der Segen geraubt würde, der in der Anstrengung und im Kampfe liegt, wenn immer mehr die Gesinnung herrschend würde, in der einer des andern bestes sucht. Gibt es nicht schon jetzt zahllose Gebiete, wo Kraftanspannung und Selbstüberwindung glänzende Siege davon trägt, ohne daß der Arm, der alle Kräfte anspannt, das Ziel zu erreichen, zugleich den Bruder, der ebenfalls mit Anstrengung seiner Kräfte sich vorwärts kämpft, rücksichtslos niederschlägt?

Doch die Welt lehrt uns, so sagt man uns, daß allzeit das Wohl des einen erkauft werden muß durch den Ruin des andern. Man stellt dem Vatergotte, den Jesus verkündigt, den Gott ent-

gegen, der sich im Weltlauf offenbart. Und in der Tat sehen wir nicht, wie der Föhn, der im Frühjahr die Alpen vom Schnee befreit und auf den erstorbenen Fluren neues Leben erweckt, zugleich auch die verderbenbringenden Lawinen in Bewegung setzt, Baumstämme knickt und das glimmende Herdfeuer zum zerstörenden Brande entfacht? Sehen wir nicht, wie die Schwalbe, um ihre Jungen zu füttern, an einem einzigen Tage unzähligen Würmern den Garaus macht? Und muß nicht sie selber vielleicht wieder dem größern Raubvogel zur Nahrung dienen? Gewiß. Aber erlaubt uns die Vernunft, erlaubt uns die Geschichte, deshalb weil der Wolf das Lamm frißt, weil der stürzende Fels erschlägt, was sich seinem Laufe entgegenstellt, nun als ein unabänderliches Gesetz, das uns Gott selber lehrt, zu proklamieren, daß auch der Mensch sich auf der Erde in alle Ewigkeit nur behaupten kann, indem er seinen Nächsten niedertritt? Selbst die Geschichte der Völker widerlegt für den, dessen Blick nicht am einzelnen Tage haften bleibt, diese Meinung und gibt uns kein Recht, daran zu zweifeln, daß nicht brutaler Egoismus sondern Gerechtigkeit ein Volk erhöht, daß Gottvertrauen und Nächstenliebe schließlich nicht zu Schanden werden.

Wohin kämen wir, wenn wir aus dem Gebiete der Natur und des Tierlebens oder auch aus dem, was noch jetzt weite Kreise der Menschheit beherrscht, die Gesetze ableiten wollten, an die wir für alle Zeiten gebunden sind? Statt weiter zu schreiten auf dem Wege der Vervollkommnung würde die Menschheit allmählich wieder auf, ja unter die Stufe des Tieres zurücksinken. Auch auf dem Gebiete des geschlechtlichen Lebens lassen wir uns nicht leiten durch das, was wir auf niedern Stufen beobachten, sondern wir sind überzeugt, daß für den Menschen als Vernunftwesen andere Gesetze gelten als für die unvernünftige Kreatur. Und wenn wir auch das Ideal der monogamen Ehe noch lange nicht überall verwirklicht sehen, so verzichten wir doch damit weder auf die Forderung, noch unterlassen wir, soviel an uns selber liegt, sie zu verwirklichen. Ganz dieselbe Stellung müssen wir aber einnehmen zu all den andern Forderungen, die sich aus dem Glauben an Gottes Allmacht und Vaterliebe und der Anerkennung

unserer Mitmenschen als unserer Brüder ergeben. Und eben weil der einzelne, der nach dem Evangelium leben will, dabei allenthalben auf Schranken stößt, die er allein nicht wegräumen kann, ist es unsere Christenpflicht, nicht bloß in uns selber zu bekämpfen, was dem Evangelium Widerstand leistet, sondern auch darnach zu streben, daß alle die Sitten und Institutionen, die uns wie ein festes Netz umschlingen, immer mehr vom Geiste des Evangeliums durchdrungen und umgestaltet werden. Wohl wendet sich das von Jesus Gesprochene an den Glauben, richten sich die Forderungen des Evangeliums an die, denen seine frohe Botschaft die Wahrheit spricht. Und ich will keineswegs das, was ich vorher darüber ausgeführt habe, nun wieder irgendwie zurücknehmen. Aber ein anderes ist es, Ordnungen gewähren zu lassen, die um der Herzenshärtigkeit willen nötig sind, wie das auch Paulus hat tun müssen, oder solche, die von der Sünde hervorgerufen stets neue Sünde erzeugen müssen.

So ist es z. B. gewiß, solange es Bestien in Menschengestalt gibt, nötig, mit Gewalt gegen sie vorzugehen. Aber auch diese Schutzeinrichtungen für die menschliche Gesellschaft können in unchristlichem oder christlichem Geiste geschaffen und gehandhabt werden. Gewiß ist es ein Irrtum, zu glauben, daß mit bessern Institutionen ohne weiteres auch die einzelnen Menschen besser würden. Noch viel gewisser ist aber, daß unendlich viel Jammer und Sünde die notwendige Folge der traurigen Verhältnisse sind, in denen auch in den christlichen Ländern noch unzählige leben. Wohl glauben wir, daß Gott auch Not und Elend benützen kann, um die Menschen zu sich zu ziehen. Aber das hat Jesus nicht gehindert, auch der leiblichen Not zu Hilfe zu kommen und oft vor der geistigen. Und geradezu ruchlos wäre es, wollten wir mit dem Hinweise auf Gottes Allmacht den Dingen ihren Lauf lassen. Wir halten es für unsere Pflicht, uns unsere eigene körperliche Leistungsfähigkeit und so auch den Geist frisch zu erhalten. Wir suchen unsere Kinder nach Kräften schlimmen Einflüssen zu entziehen, ihnen eine Stellung zu verschaffen, die ihnen möglich macht, sich ohne fortwährenden Kampf gegen die Versuchung ihr Brot ehrlich zu verdienen. Und auch die unter uns, die etwa

auf den Segen der Armut hinzuweisen lieben, tun, was sie können, um von sich selbst und den Ihrigen den Mangel ferne zu halten. Und es wäre unnatürlich, wenn sie es nicht täten. Dann müssen wir es aber auch als unsere Pflicht anerkennen, eine Gesellschafts-ordnung verwirklichen zu helfen, die jedem einzelnen möglich macht, nach dem Evangelium zu leben, ohne daß er dabei zu Grunde geht. Dann ist es unsere Pflicht, nicht zu ruhen, bis von dem dichten Netze schlimmer Gewohnheiten und Einrichtungen, in das Unwissenheit und Schuld die menschliche Gesellschaft seit Jahr-tausenden verschlungen hat, Masche um Masche zerreißt.

Nicht bloß die mir zugemessene Zeit verbietet mir, auf alle die Punkte hinzuweisen, wo die Arbeit aller derer einzusetzen hat, die im Evangelium nicht ein weltfremdes Ideal erblicken. Das Evangelium enthält keine bestimmte Gesellschaftsordnung. Und die einzelnen Worte Jesu, so kategorisch sie oft lauten, sind keine Gesetzesvorschriften, an deren Wortlaut wir uns halten könnten. Wer den Geist des Evangeliums in sich wirken läßt, muß sich den Weg selber suchen, der ihm als Jünger Jesu zu gehen ziemt. Und allerlei Wege führen zu demselben Ziele.

Zu allen Zeiten hat es, solange die christliche Kirche besteht, auch einzelne wie ganze Gruppen gegeben, die die einzelnen Worte Jesu möglichst buchstäblich zu erfüllen versucht haben. Und so wenig ich die Gefahr verkenne, die in einer solchen Stellung liegt, so sehe ich es dennoch für ein Glück an, daß es der Kirche nie an solchen Gliedern gefehlt hat. Sie lehren uns immer wieder, nicht gar zu rasch über die einzelnen Worte Jesu und die darin lie-gende Weisung hinwegzugehen. Wer ist unter uns, der z. B. nicht unter dem Eindruck der erschütternden Predigt, die Tolstoj in verschiedenen seiner Bücher über die Worte „Richtet nicht“ hält, die Empfindung gewonnen hat, daß uns dieses Wort doch mehr zu sagen hat, als wir ihm gewöhnlich entnehmen? Sollte nicht die Gesinnung, die daraus spricht, wenn wir sie uns angeeignet hätten, in ganz anderer Weise auch in unserm Gerichtswesen und all den Einrichtungen, mit denen die Gesellschaft der Schwachheit und der Bosheit entgegentritt, zum Ausdruck kommen? Hängt nicht viel-leicht die Erfolglosigkeit unserer Strafpflege, die sich immer mehr

aufdrängt, damit zusammen, daß sie auf Voraussetzungen beruht, vor denen schon Jesus gewarnt hat? Und wie auf diesem Gebiete, so stecken wir noch allenthalben in Gesellschaftsordnungen, Gewohnheiten und Anschauungen, die wir als uraltes Erbe mitschleppen, trotzdem sie zum Teil in direktem Widerspruche zu der Gesinnung des Evangeliums stehen. Nur langsam empfindet die Christenheit diesen Widerspruch, und noch langsamer gelingt es ihr, ihn aufzuheben. Aber dies ist kein Grund, ihn als unvermeidlich anzusehen. Was auf so vielen Gebieten möglich ist, daß die Wohlfahrt und der Fortschritt des einen nicht durch den Fall des andern erkauft wird, sollte das nicht auch auf dem Gebiete des Erwerbslebens möglich sein, sobald wir uns nur von dem teuflischen Irrwahne befreit haben, daß nur die schrankenlose Selbstsucht das Leben gewinnt? Noch beherrscht diese Meinung das Denken weiter Kreise auch innerhalb der Christenheit, trotzdem daß wir vielleicht mit dem Munde das Gegenteil bekennen. Und so gilt es denn auch meist als selbstverständlich, daß die weiße Rasse das Recht habe, den Schwarzen nicht nur das Land zu nehmen, sondern sie auch, wenn sie sich zur Wehre setzen, mit allen Mitteln zu unterwerfen. So klafft freilich ein unüberbrückbarer Widerspruch zwischen der Staatsraison und dem Leben nach dem Evangelium. Aber das darf uns nicht hindern, als Christen immer wieder gegen die Grundsätze zu protestieren, die in dem Verkehre der Völker untereinander noch als selbstverständlich gelten. Und wir brauchen die Hoffnung durchaus nicht aufzugeben, daß sich auch auf diesem Gebiete die Gebote der Gerechtigkeit und Menschlichkeit durchsetzen.

So sehen wir im Lichte des Evangeliums allenthalben Aufgaben, die uns zur Arbeit auffordern. Noch liegt im Evangelium ein Schatz von Kräften, der Wunder zu tun vermag. Und wenn wir nicht den Glauben besitzen, diese Kräfte selber zu entbinden, diesen Schatz selber zu heben, so wollen wir unsern Kleinglauben ehrlich eingestehen, aber nicht dem Evangelium die Schuld geben und das Wort gelten lassen, daß alle Dinge möglich sind dem, der glaubt. Gewiß das Evangelium zeigt uns ein Leben, das im Widerspruch steht, zu dem, was vor Augen liegt. Gerade das ist

aber ein Zeichen seiner Unvergänglichkeit. Und statt deshalb daran zu verzweifeln, wollen wir dankbar sein, daß es uns immer wieder vor Augen hält, was sein soll, und uns sowohl als einzelne wie als Gesamtheit davor bewahrt, uns mit dem Errungenen zufrieden zu geben. Und wenn es in der Tat jetzt noch sehr oft als unmöglich erscheint, nach dem Evangelium zu leben, so ist es für alle die, welche an den Vater Jesu Christi glauben, Pflicht, darnach zu trachten, daß immer mehr schon auf dieser Erde die Bitte zur Erfüllung gelange: Dein Reich komme.

Klassische, moderne und religiöse Lebensauffassung.

Von

Pfr. R. Planck
(Bronnweiler bei Reutlingen).

1—3. Die Entwicklung des „Modernen“ aus der klassischen Geisteswelt.

1. Die klassische Periode deutschen Geisteslebens zeichnet sich vor andern klassischen Perioden (dem griechischen Altertum, der Renaissance, der englischen, französischen Klassik u. s. w.) dadurch aus, daß in ihr zum erstenmal auch die Gesetze aller Klassizität zu vollem klarem Bewußtsein gebracht worden sind. Ermöglicht wurde deren Herausarbeitung durch ein in der ganzen Weltgeschichte (auch in Griechenland) nicht dagewesenes Hand in Handarbeiten von Dichtkunst und Denkkraft, von künstlerischer Produktionskraft und kritisch-spekulativer Geistesschärfe. So kann auch erst von jetzt an das „Moderne“ (wie das „Romantische“) seinerseits in bewußten Gegensatz gegen die Klassizität treten. Die Gesetze der letzteren sind zunächst für die Kunst und ihre Gebiete durch die Lessingsche Kritik, für das Gebiet des gesamten Geisteslebens durch Im. Kant in mustergültiger, also selbst klassischer Weise aufgestellt worden. Was nämlich Kant in seinen drei großen kritischen Werken, der Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft nachweist, ist im Grunde gar nichts anderes als eben jenes Gesetz der inneren Einheitlichkeit, Gesetzmäßigkeit und Einstimmigkeit, welches das ganze bewußte Geistesleben in seinen drei Funktionen, im Denken, Wollen

und gefühlsmäßigen Urteilen als gebietendes Ideal beherrscht. Nach diesem Gesetz will der Geist kraft innerer Nötigung die ganze Welt der Erfahrung aufgefaßt, beurteilt und gestaltet wissen. Dies Gesetz ist aber nichts anderes als das Gesetz der Klassizität selbst, das klassische geistige Lebensideal, das nun unsere Dichter in der lebendigen Anschauung des Wahren, des Guten und des Schönen uns nahegebracht und ins Herz geschrieben haben. Als klassisch ist daher ein Geisteswerk (wissenschaftliches, künstlerisches, politisches, soziales, juridisches) immer dann zu bezeichnen, wenn es lediglich in Rücksicht auf die innere Einheit der Sache entworfen und ausgeführt worden ist; modern (oder romantisch) ist es, wenn es in seiner Anlage von irgend welchen sonstigen Rücksichten und Interessen beherrscht ist, es mag sonst so bedeutend sein als es will. Die strenge innere Sachlichkeit, die Gesetzmäßigkeit, die aus der Mannigfaltigkeit und Verschlungenheit der Erfahrungswelt mit sieghafter Klarheit herausleuchtet, die ist immer das Merkmal der Klassizität.

Da dies Gesetz der inneren Einheit wie gesagt in allen drei Geistesfunktionen dasselbe ist, so gibt es den sich darauf gründenden Geistesgebieten des strengen, wahrhaftigen Denkens d. i. der Wissenschaft, des strengen sittlichen Wollens und Handelns, d. i. des Rechts[1]), des strengen auch in Sachen des Gefühls und Geschmacks rein sachlichen, gesetzmäßigen Urteilens und Gestaltens, d. i. der Kunst, ihr Recht auf Autonomie, d. h. auf Selbstbestimmung rein aus den in ihrem Ideal liegenden, nicht von außen herzugebrachten Gesetzen heraus, und damit auch ihre Gleichberechtigung untereinander.

Die höhere innere Einheit dieser drei geistigen Tätigkeitsformen untereinander wird hergestellt durch den „Primat der

1) Das Rechte ist das Gute im konkreten Einzelfall. Es ist daher immer nur unter den betreffenden speziellen Verhältnissen gültig, also nur relativ gültig, nicht absolut wie das Gute selbst. Da aber immer nur im Einzelfall mit Sicherheit auszumachen ist, was „Recht" auf Geltung beanspruchen kann, so kann nur das Rechte mit der Zwangsgewalt bekleidet werden, als „Recht", während das reine Gute selbst immer innerhalb der Gesinnung stehen bleiben, sich mit dem inneren Gewissensurteil begnügen muß.

praktischen Vernunft" m. a. W.: die leitende Zentralidee ist die des sittlich Guten, der die Ideen des Wahren, des Rechten und des Schönen untergeordnet sind; jedoch so, daß diese auf ihrem eigenen Gebiet völlig autonom bleiben und nur ihre jeweiligen Erzeugnisse in ihrem Werte für das Ganze und in ihrer Wirkung auf das Ganze von jener ersteren abwägen und regulieren lassen müssen. Wissenschaft, Recht und Kunst sind autonome gleichberechtigte Gebiete, das rein Sittliche, das Gute allein hat das ausschließliche Recht, gewisse — relativ berechtigte — wissenschaftliche juridische, sozialistische, künstlerische Einseitigkeiten in ihre Schranken zu weisen und so das geistige Gesamtleben vor Uebergriffen zu schützen.

Die akademisch- und künstlerischerseits häufig beliebte Parallelisierung: Wissenschaft — Sittlichkeit — Kunst scheint uns demnach unklassisch und unrichtig zu sein. Wissenschaft und Kunst sollen die Ideen des Wahren und Schönen als kritische Mächte auf dem Boden der konkreten Wirklichkeit des menschlichen Geistes- und Gesellschaftslebens vertreten. Die Vertreterin der Idee des Guten, der reinen Sittlichkeit soll auf diesem Boden das Recht sein, freilich ist es das nicht immer, so wenig Wissenschaft und Kunst immer die Sache der reinen Wahrheit und Schönheit vertreten haben. Wissenschaft, Recht und Kunst können daher untereinander wohl in Konflikt kommen, Wissenschaft und Kunst mögen insbesondere gegen veraltete Rechts- und Sittenbegriffe ankämpfen, wozu ja die politische Vertretung der Rechtsidee ausreichende kritische Gelegenheit gibt, aber gegen die Sittlichkeit als solche sich aufzulehnen ist für beide Selbstüberhebung. Darnach mag man abschätzen, was an den bekannten Ansprüchen der Künstlerschaft Wahres und Falsches ist: gewiß ist sittliches und ästhetisches Urteil zweierlei Urteil, aber in seinem Wert für die Gesamtheit wird das Kunstwerk eben doch letzlich auch nach seinem sittlichen Gehalt gewertet. Das Sittliche ist das rein Menschliche; und auch das Kunstwerk ist schließlich nur ein Mittel, um dies zur reinen Darstellung zu bringen; die virtuoseste Handhabung der künstlerischen Technik kann den Mangel an innerem menschlichen Gehalt nicht ersetzen.

2. Der politische Liberalismus war es, der als Testamentsvollstrecker des klassischen Idealismus diese Autonomie von Wissenschaft, Recht und Kunst in der großen Oeffentlichkeit durchsetzte gegenüber von der bisherigen staatlichen und kirchlichen Gebundenheit der öffentlichen Meinung. Das ist sein historisches Verdienst. Die Folge dieses Sieges — einer der positiven Errungenschaften des Jahres 1848 — war aber nichts weniger als eine neue Blüte des klassischen Idealismus. Es trat vielmehr ein völliger Umschwung ein.

Die streng klassische, mit den Namen Kant-Fichte-Schiller-Hegel bezeichnete Richtung hatte den Menschengeist viel zu sehr als selbsttätiges, ja selbstschöpferisches Wesen aufgefaßt, sie hatte das passive, empfängliche Element in ihm, das doch allen Stoff, auch denjenigen für das Geistesleben liefert, fast ganz ignoriert und infolge davon die Abhängigkeit alles menschlichen Geisteslebens von natürlichen und sozialen Bedingungen so gut wie gar nicht beachtet. Andere, von Goethe, Schelling, Schleiermacher vertretene Richtungen machten zwar hierin nicht mit, opponierten auch dagegen vom ästhetischen, psychologischen, religiösen Standpunkt aus, waren aber doch selbst viel zu sehr im allgemeinen Idealismus (oder auch Klassizismus) befangen, um jene Einseitigkeit aufwiegen zu können. Noch weniger war hiezu die künstlerische und religiöse Romantik imstande mit ihrer einseitig stimmungsmäßigen Lebensauffassung. So war der Rückschlag unausbleiblich.

3. Die Wissenschaft, das Recht und die Kunst, sobald sie ihrer Autonomie sich bewußt und froh geworden waren, ließen alle idealen und philosophischen Prinzipienfragen, mittelst deren sie eben erst ihr Recht in der Oeffentlichkeit sich erstritten hatten, fahren und gingen völlig in ihrer stofflichen gegenständlichen Arbeit auf.

a) Die Wissenschaft spricht sich zunächst in bewußter Weise die schöpferische Fähigkeit ab; aus dem Ideal des schöpferischen Denkers wird das des Forschers in Natur und Geschichte. Die Wissenschaft wird rein beschreibend. Durch diese Selbstbeschränkung gewinnt sie eine Menge eingehender solider Kenntnisse auf allen Gebieten der erfahrbaren Wirklichkeit, sie wird auch vor

allem in der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft unmittelbar fruchtbar für die wirtschaftliche Kultur. Aber bei solchem Betrieb will die Erscheinungs- und Erfahrungswelt eben immer nur äußerlich erklärt, nicht aber einheitlich und innerlich begriffen werden und darum bleibt der Stoff Meister, der zersetzende Verstand gewinnt es über den zusammenfassenden zentralisierenden Geist und die Wissenschaft steht am Rande des Materialismus.

b) Die Kunst — soweit sie wieder in die Bahnen der Romantik einlenkt, schließt sie sich selbst von der unmittelbaren Bewegung der Geister aus und kommt wesentlich als Reaktionserscheinung gegen diese in Betracht — die Kunst gewinnt durch die neue stofflich-naturwissenschaftliche Richtung ebenfalls eine Menge technischer Ausdrucksmittel und gewinnt dadurch an Fähigkeit auch die alltägliche Wirklichkeit ästhetisch zu durchdringen, woran es den Klassikern doch in hohem Grade gefehlt hatte. Allein der ausgesprochene Mangel an jedem geistigen Ideal, die Freude an der häßlichen, ja gemeinen Seite des Lebens zeitigt hier nicht weniger unsympathische Erscheinungen als es die Auswüchse des wirtschaftlichen Liberalismus waren.

c) Eine nicht weniger akute „Verweltlichung" erlitt der Rechtsgedanke, wie er den Klassikern vorschwebte (Schiller, Fichte, Uhland). Infolge der traurigen Erfahrungen des Jahres 1848 und der Folgezeit verwandelt sich der „Kampf ums Recht" in einen immer bewußter werdenden Kampf um die Macht, sowohl auf nationalem Gebiet — hier unter Führung Bismarcks[1]) — als auch auf dem wirtschaftlichen und sozialen — hier unter Führung einseitig manchesterlicher und sozialistischer Theoretiker. Das deutsche Volk sucht den Vorsprung, den die andern Völker auf dem Gebiete der nackten Interessenpolitik seit Jahrhunderten voraushaben, mit bewußter deutscher Gründlichkeit hereinzuholen.

Der Staat selbst gründet ausgesprochenermaßen seine Existenz auf den nationalen und wirtschaftlichen Egoismus — weiß man doch, daß der Egoismus die weitaus stärkste Triebfeder der

---

1) Die Notwendigkeit und Unumgänglichkeit von Bismarcks Vorgehen angesichts der politischen Sachlage soll damit in keiner Weise in Zweifel gezogen werden.

Arbeit bildet! Nur darf man sich nicht darüber wundern, wenn dieses Prinzip in der breiten erwerbenden Volksmasse einen Widerhall findet, der einem schließlich doch unheimlich wird. Die Schrankenlosigkeit der Konkurrenz, die mit dem Fallen aller staatlichen und zünftlerischen Fesseln eintritt, verführt zunächst zu aller möglichen Unsolidität im Erwerb (unreelle Augenblicksgründungen, billiger Schund statt preiswerter Arbeit); sodann bringt sie aber auch zwischen die wirtschaftlich führende und die wirtschaftlich geführte Klasse einen unüberwindlich scheinenden Gegensatz, denn die letztere muß sich jetzt lediglich als Erwerbsmittel in der Hand der ersteren vorkommen. Der liberale Staat findet es ferner für gut, im selben Augenblick die Volksmasse auch von kirchlicher Religion und Autorität zu emanzipieren und so mit den äußeren Banden auch die inneren sittlichen, wenn nicht aufzulösen, so doch zu lockern — kein Wunder, wenn jetzt im geselligen Leben die platteste ödeste Genußsucht sich breit macht, im öffentlichen, politischen und rechtlichen Leben aber das laut gepredigte Mißtrauen, vor allem die Hetze der geführten Volksklassen gegen die führenden die Herrschaft antritt. Staatliche und kirchliche Fürsorge zusammen mit privater Vereinstätigkeit können dem bis heute nur ein schwaches Gegengewicht bieten. Auch anderweitige Annäherungsversuche müssen zunächst scheitern.

Das zweite Erbe der neuen Politik, von Bismarck gewiß nicht gewollt, aber mit veranlaßt, ist der nationale Chauvinismus, der ein ebenso bequemes als geistloses, freilich von unseren Nachbarnationen noch in ungleich stärkerem Maße ausgebeutetes, politisches Agitationsmittel darstellt und dem gewisse halbwissenschaftliche Strömungen, Rassentheorien und ähnliches bedenklichen Vorschub leisten.

4 und 5. Klassische und religiöse Lebensauffassung.

4. Wem ist nun die Schuld an diesem Abfall zuzuschreiben? Nach allem Bisherigen trägt der klassische Idealismus ein gut Teil der Schuld selbst, sofern er in ikarischem Hochflug sich selber überstiegen hatte und nun durch sein Schicksal seinen drei legitimen Kindern, der Wissenschaft, dem Recht, der Kunst es selber

nahelegte, sich an die Bedingungen zu erinnern, an welche alles Dasein — auch das des Ideals — auf dieser Erde geknüpft ist. Allein diese notwendige Selbstbesinnung wurde, wie es bei dieser abwärtsführenden Denkrichtung naheliegen muß, allmählich immer mehr zu einem sich gehen lassen, die berechtigte Forderung der Neuzeit, aller Arbeit, auch der geistigen gegenständliche, fruchtbare und greifbare Ziele zu geben, führte zu einem Materialismus der Gesinnung, die sich nun eben auch in der rein materiellen Auffassung von Natur und Menschenleben durch Kunst und Wissenschaft gefiel. Letztere hörten aber damit auf, der Gemeinheit des alltäglichen Daseins ein Gegengewicht zu bieten; die Wissenschaft ließ ihren kritischen Empirismus plötzlich in platten Materialismus umschlagen; der Rechtsgedanke, der einst dem Volk die politische Selbstbestimmung zugesprochen, gab vollends sich selber preis, als er sich zur nackten Interessenpolitik verflüchtigte. Und — wie es zu gehen pflegt — je mehr man des idealen Grundes der Autonomie von Wissenschaft, Recht und Kunst vergaß, desto mehr wurden diese sich Selbstzweck; die Wissenschaft gefällt sich zeitweilig in unfruchtbarer Detailkrämerei, die Kunst sucht mehr Anstoß zu geben durch Darstellung des Häßlichen, ja Gemeinen als Erhebung und Erbauung durch Darstellung des Schönen. Ersteres ist freilich auch leichter. Alles in allem: Wissenschaft, Recht und Kunst waren sehr stolz auf ihre neugewonnene ideale Autonomie, allein in diesem freudigen Stolz haben sie die von derselben gestellte Forderung, deren Erfüllung doch eben Voraussetzung dieser Autonomie ist, teilweise mißachtet, teilweise aber auch, was noch schlimmer ist, mit falscher Münze zu bezahlen versucht[1]).

So blieb das Leben der unmittelbaren Gegenwart ohne alle idealen Faktoren, und wer ohne solche nicht leben mochte, mußte sie wieder da suchen, wo sie bisher ohne Berührung mit der großen Geistesbewegung, ja zumeist unter bewußter Ablehnung eines Kompromisses mit ihr, ein stilles Dasein gefristet, nämlich bei der Religion; man ging also wieder in die Kirche. Aber: Wissenschaft, Recht, Kunst sollen ihre Autonomie behalten; kein

1) Damit soll natürlich die subjektive Wahrhaftigkeit eines Strauß, Büchner, Häckel u. a. nicht in Zweifel gezogen werden.

ernst zu nehmender Mensch kann willens sein, sie neuerlicher Bevormundung durch den Staat auszusetzen oder sie dem Schoß der Kirche, dem sie einst entsproßt, zurückzugeben. Haben sie auch den Vater, den klassischen Idealismus z. T. schnöd verleugnet, er läßt sie doch nicht mehr ans mütterliche Gängelband fesseln. Durch diese Sachlage ist nun aber auch die öffentliche, d. i. die kirchliche Religion, in die Notwendigkeit versetzt, ihr eigenes religiöses Lebensideal neu zu bestimmen und es zum klassischen in ein klares Verhältnis zu setzen. Beginnen wir mit dem letzteren!

a) Das klassische Lebensideal wird am besten bezeichnet als das des Humanismus: es will alle in der Menschenseele liegenden Keime entwickeln, den Menschen erst zum vollen Menschen machen, ihn dadurch erst recht zu sich selber bringen, ihm erst das Gefühl seiner wahren Würde geben. Das Wesen des Menschengeistes aber wurde, wie gezeigt, fast ausschließlich in seine Aktivität, seine selbstschöpferische Kraft gesetzt. Nun ist gewiß der aktive, d. h. der sittlich freie, selbsttätige Wille das ideale Ziel des Menschen, aber ein rein aktives Wesen kann der Mensch seiner Natur nach niemals werden; ist er doch einmal nicht Schöpfer sondern Geschöpf. In Wirklichkeit kommt der Mensch deshalb niemals von seinem Gefühlsgrund los, und dieser bringt ihm immer wieder seine natürliche und soziale Gebundenheit handgreiflich zum Bewußtsein. Was auf dem Weg geistig-sittlicher Selbsttätigkeit, Selbstzucht und Selbstbildung erreicht werden kann, ist also nur, daß die Reaktion gegen diese im Gefühl empfundene Abhängigkeit nicht eine dumpf instinktive und roh egoistische bleibe, sondern mehr und mehr eine geistig freie und universale werde. Aber der Quellpunkt alles, auch des höchstentwickelten Geisteslebens, wird immer im Gefühl liegen und zwar an der Stelle, wo Instinkt und Trieb, Leidenschaft und Affekt sich zur Aeußerung drängen. Und dies immer neu quellende, unmittelbare Gefühls- und Triebleben läßt sich niemals von dem gegenständlich gewordenen, reflektierten, auf Schrauben gestellten Geistesleben verdrängen noch sich dadurch ersetzen. Es erscheint ihm gegenüber keineswegs als ursprüngliches, schöpferisches, vielmehr als künstliches,

gemachtes. Das Vorstellungsleben und der Wille haben ihm gegenüber nur die Funktion, die verschiedenen sinnlichen und geistigen Gefühle gegen einander abzuwägen und den geistig sittlichen den Vorzug zu geben vor den sinnlich egoistischen. Aber die ersteren wollen zuvor wirklich als Gefühlswerte empfunden sein, ehe sie tatsächlich die Schätzung erlangen, die ihnen gebührt. Sonst sind sie nicht echt. Alle wirklich wertvolle geistige Arbeit (abgesehen von der bloßen Empirie und Technik), besteht demnach in der Weckung geistig sittlicher Gefühle.

Diese Weckung ist gewiß geknüpft an die selbsttätige Arbeit des Denkens und Wollens, aber sie geschieht doch durchaus auf dem Boden des Gefühls; bleibt sie über demselben, erreicht sie den Grund des Gefühls nicht, so wird sie faktisch unwirksam, wird bloße Scheinarbeit, geistige Dressur, die sich durch den schließlichen unausbleiblichen Rückfall ins Gemeine als Schwindel entpuppt. Daher der Name Bildungsschwindel. Was vom Gemüt nicht rechtmäßig erworben worden ist, das kann auch der Wille hernach nicht von sich aus geben, was nicht im Menschenherzen selber, d. h. in den Tiefen des Gemütes erlebt und erzeugt worden ist, das kann auch nicht aus ihm heraus. Den sinnlichen Trieben und Instinkten muß Schritt für Schritt der Boden abgerungen worden sein von den geistigen Gefühlswerten, den egoistischen von den universal gerichteten. Der Wille ist mithin immer nur soviel sittlich frei, als das Gefühlsleben, auf dessen Grund er sich selber erfaßt, vergeistigt ist. Die geistige Freiheit muß als das Höhere empfunden worden sein gegenüber von der sklavischen Lust der Sinnlichkeit, die Liebe als das Höhere gegenüber von jeder Art des selbstischen Genusses.

Insbesondere aber ist jede außerordentliche Willensanspannung nur möglich auf Grund einer ebenso andauernden, außerordentlichen Gefühlserhebung, jenes „Muß", das die Größen der Religion, einen Jeremia, Franziskus, Paulus, Luther, auch Jesus selbst bei ihrem Werke trieb, war nicht der Ausdruck eines Willensvorsatzes, einer reflektierten Bestrebung, sondern der Ausdruck eines im innersten Gefühl erlebten geistigen Zwanges, einer Angst um die eigene Seele. Und erziehbar ist auch der homo communis

(der Alltagsmensch) nur so viel, als sein Gefühlsleben sich vergeistigen läßt.

b) Vergeistigung, Versittlichung des Selbstbewußtseins, d. h. des Selbstgefühls ist aber gar nichts anderes, als was das Christentum von jeher als Lebensprogramm für jeden Menschen aufgestellt hat; Bekehrung, Erneuerung, Wiedergeburt sind nur andere Worte dafür. In ausgesprochenster Weise will es an Stelle des „Fleischesmenschen“ den „Geistesmenschen“ setzen, an Stelle der sinnlich selbstsüchtigen Existenz die sittlich universal gerichtete Existenz. Mit dieser Gesamtforderung, mehr noch aber mit ihrer Sicherstellung durch die letzte und höchste Lebensmacht, durch Gott, hat die christliche Religion in ihrer evangelischen Fassung dem klassischen Idealismus einen Unterbau anzubieten, den dieser nicht ohne weiteres von der Hand weisen darf. Ja, will er seinem Ideal nichts vergeben, so muß er sie direkt zu Hilfe rufen. Denn der Beweis ist nun eben durch die tatsächliche Entwicklung von Wissenschaft, Recht und Kunst nicht erbracht worden, daß sie von sich aus die Idee des Wahren, Guten und Schönen zum Siege führen werden. Einmal war, wie gezeigt, der Sturz ins Gemeine auf allen drei Gebieten groß und die Erhebung daraus ist noch auf keinem Gebiet völlig gelungen, nicht einmal auf dem ernsthaftesten von den dreien, dem der strengen Wissenschaft. Je mehr sie sich, wie das zur Zeit geschieht, auf die empirisch-kritische Forschung beschränkt und damit ihr eigenes Ideal verkürzt, desto weniger ist sie imstande, einen idealen Faktor im Volksleben selbst darzustellen. Dazu steckt sie doch noch viel zu sehr im Stoff. Oder: Soll die dermalige politische Vertretung des Rechtsgedankens jenen idealen Faktor bilden? Ja, hört man die Sozialdemokratie, so wäre sie das einzige ideale, was es noch im Volksleben gibt. Aber das glauben wir ihr eben nicht ganz. Oder soll das, was von Kunst heutzutage vor und unter das Volk kommt, die Sache des Ideals vertreten? Das wird doch niemand im Ernst behaupten wollen.

Gewiß: jene drei Ideen machen den restlosen Inhalt des gesamten geistig sittlichen Lebens aus, wie das unsere Dichter und Denker uns so schön veranschaulicht und bewiesen haben; was

aber nur die Religion beweisen kann und nicht Wissenschaft, nicht Recht, nicht Kunst, daß ist, daß diese Ideen nicht ein bloßes, oft schuldig gebliebenes, oft nur mühsam herausgequältes, wenn nicht gar mit falscher Münze bezahltes „Soll" darstellen, sondern wirklich die geistige Existenz des Menschen überhaupt ausmachen, die geistige, d. i. die einzig wirkliche Existenz, für die es den Gottesmännern nicht zu viel war, die irdische Existenz zu opfern. Mit diesem Opfer bewiesen sie, daß es sich in der Frage des Ideals eben nicht bloß um eine mehr oder weniger schöne, anständige Existenzweise des Menschen handelt, sondern um den Menschen selber, seine Seligkeit oder Unseligkeit. Es ist die einzigartige Stärke der Religion, daß in ihr das Ideal wie auf keinem andern Lebensgebiet als unmittelbare wirkliche Existenz (Christus) dasteht, und daß es dann in solcher Reinheit und Hoheit stehen bleibt, wie nirgends sonst. Denn Wissenschaft, Recht und Kunst, die auf dieser Erdenwelt schaffen müssen, sind der Natur der Sache nach beständig in Gefahr, es zu materialisieren und damit von seiner Höhe herabzuziehen. In Gott allein ist das persönliche Ideal zugleich das einzig Reale, das es gibt und ohne das der Mensch gar nicht Mensch ist. Wir denken also: solcher tieferen Begründung und Ergänzung durch die Religion sollte sich der klassische Idealismus nicht entziehen. Er vergibt damit seiner reinen Geistigkeit gewiß nichts; er gesteht nur, daß die von ihm gewollte Welt klaren, aufrichtigen Denkens, rechten, edlen Strebens und schönen Gestaltens nicht möglich ist ohne die elementare Grundlage eines vergeistigten Gefühlslebens, wie es eben nur die Unmittelbarkeit der Religion hervorzurufen imstande ist.

Allein nach allem bisherigen ist doch noch mehr zu sagen. Der klassische Idealismus verlangt auch direkt diese Ergänzung, wenn er an dem obengenannten Primat, der praktischen Vernunft, der Idee des Guten, festhält. Denn der Gott des Evangeliums ist ja gar nichts anderes, als eben dies Gute, das als letzte und höchste persönliche Macht empfunden wird, zu der es kein anderes Verhältnis geben kann, als das absoluten Vertrauens und Gehorsams. Was ist Gott, d. i. die heilige Liebe selbst, anderes als jene reine Sittlichkeit in persönlicher Gestalt? Somit ist echte,

evangelische Religion gar nichts anderes als die Vertretung jener Zentralidee des Guten, der die andern Ideen wie gesagt in ihrer Wirkung auf das Ganze unterstellt sind. So wird es psychologisch auch verständlich, warum in früheren Zeiten die Religion die Gewalt über alle Geistes- und Herrschaftsgebiete überhaupt beanspruchte und ausübte, und warum Wissenschaft, Recht und Kunst willig ihre höchsten Leistungen in ihrem Dienst vollbrachten. Allein jene Zeiten zeigen freilich auch unwiderleglich, daß zwischen idealer Religion und empirisch kirchlicher Religion derselbe Widerstreit obwaltet, wie bei Kunst, Recht und Wissenschaft, daß sie in ihrer, freilich wieder ganz andersartigen Weise ebenso stark und sinnenfällig dem Prozeß der Materialisierung anheimfällt — denn auch der Aberglaube ist im Grund ein Materialismus, und der echte Glaube ist allezeit immer nur der schmale Pfad zwischen Aberglauben und Unglauben gewesen — wie jene drei von Haus aus mehr gegenständlichen Geistesgebiete. Verschärft wird der Gegensatz des Idealen und des empirisch Wirklichen auf dem religiösen Gebiet noch dadurch, daß die Religion viel enger als jene drei freieren Geistesgebiete mit dem bestehenden Recht und der herrschenden Sitte verknüpft ist, daher auch ihre Reinigung — Reformation heißt mans hier — eine ganz andere Sache ist, als etwa eine Blutauffrischung in Wissenschaft, Kunst, Jurisprudenz und auch Politik. Ferner ist die kirchliche Religion von ihrem göttlichen Grunde und Rechte aus gewöhnt, auch solche Forderungen, die in Wirklichkeit nur relative Geltung beanspruchen können, als absolute zu erheben, Fragen der Weltanschauung, mit welcher freilich der Wunderglaube und die ganze Sakramentsmagie verknüpft ist, zu Dogmen und Glaubensbekenntnissen zu stempeln, von deren Annahme oder Nichtannahme gleich Seligkeit oder Unseligkeit des Menschen abhänge. So ist es drum nicht zu verwundern, wenn der klassische Idealismus seines kritischen Ursprungs eingedenk die herkömmliche Religionsübung in seiner Weise angreift, und dringend eine Reinigung und Klärung wenigstens des Zentralen, der religiösen Lebensauffassung selbst verlangt.

c. Jene Bekehrung, die der Christ als Wiedergeburt bezeichnet, weil er sie als göttliche Neuschöpfung empfindet, muß doch wesent-

lich mit als Werk des freien, selbstbewußten Willens gefaßt werden, sonst wäre sie ja reine, göttliche Magie, zauberhafte Verwandlung und damit sittlich wertlos. Damit ist aber weiter gegeben, daß das natürliche Gefühls- und Triebleben, aus dem alles Wollen, auch der sittliche Wille als Wille entspringt, nicht von Anfang an als mit der Erbsünde behaftet abgetan werden darf. Die „Entwürdigung“ der menschlichen „Natur“ ist der Hauptanstoß, den unsre Klassiker am herkömmlichen Christentum genommen haben. Es kann sich in Wirklichkeit auch bei der Bekehrung nicht um eine Unterdrückung derselben handeln, sondern nur um eine Umwandlung, besser noch um eine Veredlung, wobei auf den für sich allein freilich unfruchtbaren wilden Stamm ein edles Reis aufgepfropft wird — religiös gesprochen: das Wort Gottes, klassisch geredet: das Ideal — wobei letzteres aber doch erst durch den von jenem einströmenden Saft und Trieb seine Lebensfähigkeit und Fruchtbarkeit erhält. Und wie bei der Bekehrung des Einzelmenschen, so ists bei der der Gesamtmenschheit durch die göttliche „Offenbarung“. Mit dem Hinweis auf diese Tatsache hat der klassische Idealismus zweifellos Recht gegenüber von einem asketischen Christianismus und einer durchs Herkommen geheiligten Kirchensprache, die eben nicht an der Wirklichkeit orientiert ist. Er hat damit auch bei allen, die ihr natürliches Empfinden nicht dem Herkommen geopfert haben, bereits gesiegt. Liegt es doch auf der Hand, daß die Lebendigkeit und Frische des natürlichen Instinktes sich schlechterdings nicht ersetzen läßt durch reflektierte Willensanstrengung. Letztere kann und soll vielmehr den ersteren bloß wecken und anregen. Von des Gedankens Blässe angekränkelte Religion ist unfruchtbare Klosterreligion; es ist nichts damit, „auf den Trümmern des Instinkts die Tugend aufbauen zu wollen“. Das gibt eine verlogene Heiligkeit, jene spezifische Tugend, welche die offizielle Religion immer und immer wieder verhaßt und verächtlich gemacht hat. Alle lebendigen großen Geister haben für Gottes Sache mit aller nur denkbaren, natürlichen Lebhaftigkeit und instinktiver Frische gestritten — ein Beweis, daß es sich beim religiösen Ideal nicht um Unterdrückung der Natur, vielmehr nur um richtige Leitung des natürlichen Empfindungs- und Trieblebens handelt. Und jedem älter

werdenden drängt es sich auf, daß er all die Lust und Frische, die er einst dem jugendlichen Spiel entgegenbrachte, nicht etwa unterdrücken solle, sondern zusammenfassen, konzentrieren auf das Berufswerk seines Lebens. Wenn uns also noch heutzutage auch in besseren religiösen Blättern und Büchern die Anschauung entgegentritt, das Christentum fordere Ueberwindung der Natur, Abstreifung des Naturhaften in uns, so sagen wir: Nein! es handelt sich nur um ein Finden der echten gesunden Richtung unsres natürlichen Fühlens und Strebens, die mit der göttlichen Lebensrichtung wesentlich eins ist, allerdings unter beständiger Bekämpfung der sich immer hervordrängenden ungesunden und falschen. Die sinnlich selbstsüchtige Peripherie unsres Daseins, das Tierische in uns, das die ganze Breitseite unsres Lebens ausmacht, soll in den Dienst des geistigen Zentrums gezwungen werden. Dies ist das sittlich religiöse Lebensprogramm des Evangeliums wie des klassischen Idealismus.

Auf diesem Wege und nur auf diesem können der klassische Idealismus und die evangelische Religiosität zu innerer Versöhnung und gegenseitiger Anerkennung gelangen. Die Religion bleibt die zentrale, geistige Lebensmacht selbst, deren Kraft in erzieherischer Hinsicht der klassische Idealismus nichts an die Seite zu stellen hat. Denn nur in ihr ist die sittliche Forderung des Wahren, Guten und Schönen zur selbstverständlichen geworden, der sittliche Lebensnerv ist in ihr am unmittelbarsten lebendig, das Ideal steht in unwandelbarer Reinheit über der gemeinen Erdenwirklichkeit, indessen es durch die Arbeit von Wissenschaft, Recht und Kunst in die Peripherie des Lebens eingeführt wird, wo es dann immer auch Verunreinigung erdulden muß. Andererseits bleibt die Religion ohne jene gegenständliche Arbeit unfruchtbar, denn das Ideal soll doch nicht bloß in festlicher, kultischer Feierlichkeit angeschaut und verehrt, sondern auf dieser Erdenwelt so viel als möglich verwirklicht werden. Sonst kann sich das Christentum der furchtbaren Anklage auf unfruchtbare Transzendenz nicht erwehren. Der klassische Idealismus ist es drum, der die ganze Fülle des wirklichen, sittlichen Lebensinhaltes bei-

bringt, die Religion gibt ihm ihrerseits den tragenden Grund und sein sicheres Ziel, damit auch erst den vollen Ernst und Halt. Gemeinsam muß beiden sein der eigentliche Nerv alles wahrhaften Geisteslebens: die Ehrfurcht vor dem Wirklichen und die Versöhnung mit ihm in der sittlichen Erhebung über das Gemeine und in der religiösen Ergebung in das, was getan und getragen sein muß.

Einzelne besonders strenge Vertreter des klassischen Idealismus haben indessen die ihnen von religiöser Seite angebotene Unterbauung ihres Standpunkts z. T. mit Entrüstung zurückgewiesen. Zu ihnen gehört u. a. der Marburger Professor Natorp. Er meint, in der religiösen Erhebung (Andacht, Gebet, gottesdienstliche Feier) werde nur das im Ueberschwang des Gefühls vorweggenommen, was die menschliche Kultur in strenger, geduldiger Arbeit schaffen müsse. Im „Jenseits“ werde nur das als erfüllt angeschaut und im voraus genossen, was in Wirklichkeit nur das Resultat ernster, sittlicher Arbeit an sich selbst und an der Kulturmenschheit sein könne. Die einzige ehrliche Aufgabe der Religionsübung sei daher dies sittliche Ideal dem Menschen stets lebendig und gegenwärtig zu erhalten. Natorps Standpunkt krankt aber an einer Ueberspannung der menschlichen Selbsttätigkeit in der obengezeichneten Richtung Fichtes. Der Mensch von Fleisch und Blut bedarf eben nicht bloß einer Vergegenwärtigung, sondern auch einer wirklichen Sicherung seines sittlichen Ideals, die ihm eben nur die Religion zu bieten imstande ist.

5. Allein nun erhebt sich auch die andere Frage: kann und darf das Christentum ohne weiteres die Hand zur Versöhnung bieten, kann es eine Lebensauffassung zulassen, deren Ausgangspunkt die grundsätzliche Anerkennung der Autonomie des Menschengeistes ist? Antwort: Ja, wenn wirklich unter diesem Menschengeist nicht der gemeine empirische, sondern der ideale verstanden wird. Letzterer ist doch wohl nichts anderes, als was der Christ mit dem „Ebenbild Gottes“ meint, wonach der Mensch geschaffen sei. Besinnt der Mensch sich wirklich auf sich selbst, steigt er auf den Grund seines Herzens hinab, so

stößt er dort auf seine eigenen, ewigen Grundgesetze, eben jene Ideen, die sich nun ebenso menschlich anfühlen, als sie dem Christen von Kindheit auf als erhabene, göttliche Heiligkeitsgesetze erschienen sind. Göttliches und Menschliches eint sich nun. Ein Raffael malt göttliche und menschliche Schönheit in einem Angesicht. Freilich die Dissonanz macht sich immer wieder fühlbar:

„Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden bleibt
dem Menschen nur die bange Wahl,
Auf der Stirn der hohen Uraniden leuchtet
ihr verklärter Strahl."

Daß man aber auf die Tatsache dieser Dissonanz, religiös gesprochen der Sünde, rein menschlich gesprochen: dieses steten Abfalls des Menschen von seinem wahren Ich, das Christentum heute noch als eine grundsätzlich heteronome (fremd-gesetzliche) Religion auszugeben wagt, dieses Mißverständnis sollte auf protestantischer Seite nicht mehr für möglich gehalten werden. Wenn der Papst die autonome Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft, Kunst verflucht und die römisch-katholische Wissenschaft ihm darin folgt (wie z. B. der Prager Professor Willmann mit seiner wüsten Verketzerung Kants), so läßt sich das begreifen, man fürchtet ja für die eigene Macht und Existenz, aber auf evangelischer Seite sollte man darüber klar sein, daß eine heteronome Religion nicht mehr und nicht weniger bedeutet, als Dienst eines dem Menschen selbst wesensfremden Gottes, d. i. Götzendienst. Protestantismus bedeutet Autonomie des religiösen Gewissens, das Einigung, Versöhnung mit seinem, keinem fremden Gotte sucht, von dem es seiner Natur nach gar nichts wissen könnte. Das Evangelium mag dem verirrten und verblendeten Menschengeist noch so oft als fremdes Joch (Heteronomie) erscheinen, geht es ihm einmal in seiner wahren Bedeutung auf, so muß es ihm im selben Augenblick als Wiedererlangung seiner Autonomie und Freiheit, als Rückkehr zu seiner wahren eigensten Natur erscheinen. Das Göttliche ist gleich dem wahrhaft erkannten Menschlichen; ist dem nicht so, so sind Worte wie: „Kindschaft Gottes", „Ebenbild Gottes", Phrasen ohne allen Hintergrund. Der autonome Mensch ist der, der sich selbst ein Gesetz ist, der nicht von äußeren sinnlichen, son-

dern von inneren geistigen Motiven — und dies sind erst wirklich seine eigenen — geleitet wird und das ist doch wohl Theonomie, göttliche Lebensart.

Gewiß ist beim gemeinen Menschen immer die Gefahr vorhanden, daß die ihm zugesprochene Autonomie in Anomie (Ungesetzlichkeit) umschlägt; hier liegt aber ein Betrug des Fleischesmenschen vor, der für sich in Anspruch nimmt, was nur dem Geiste zugesprochen war. Diese leidige Tatsache hat aber z. B. den Apostel Paulus keineswegs dazu verleitet, das Wort von der Freiheit der Kinder Gottes und von der Aufhebung des Gesetzes, d. i. der Heteronomie, wieder zurückzunehmen, weil etliche Gemeindeglieder in Galatien und Korinth es fleischlich mißbraucht hatten. Es ist auch eine falsche Pädagogik, die das tun will, denn so viel Unfug der jugendliche Mensch mit Worten treibt — dieselbe Jugend, der man durch falsche Gesetzlichkeit ein fremdes Joch auflegt, rächt sich für diese Unwahrhaftigkeit in ganz anderer Weise. Das Mißtrauen ist rasch bei der Hand; nur dadurch, daß diese Forderungen als solche des ureigensten sich selbst recht verstehenden Menschengeistes auftreten, verlieren die Forderungen des Wahren, Guten und Schönen den aufdringlichen und lästigen Charakter, den sie während der langen Erziehungszeit oft annehmen müssen. So aber, wenn ihnen der Charakter der Autonomie gewahrt bleibt, werden sie mehr und mehr als die innersten zentralen Lebenstriebe des Menschen empfunden, die freilich nicht rasch aufschießen wie das allezeit lebenslustige Unkraut, die vielmehr lange im Herzensgrund gehegt und gepflegt sein wollen, oft genug auch von mütterlicher und väterlicher Hand verteidigt sein wollen, bis sie stark genug sind, ihrer Feinde sich selber zu erwehren. Der Dienst des Idealen ist dann nichts anderes mehr, als die Herausarbeitung des wirklich Echten in unsrer Natur, des *eigentlich* Menschlichen in uns, das in seinem Kern das Göttliche ist. Dies Gefühl zu wecken ist doch auch das Bestreben einer spezifisch evangelisch christlichen Erziehung; sieht ein Vater bei seinem Sohn das Gefühl der Selbstverantwortlichkeit in dem bezeichneten Sinne aufkeimen, so kann er ihm getrost die Zügel der Erziehung mehr und mehr überlassen. Sollten in diesem Kardinalpunkt nicht evan-

gelischer Sinn und klassischer Idealismus einig sein?

Gewiß gegen die Auflösung in „klassischen Idealismus“ muß sich die evangelische Religiosität entschieden wehren; denn die sittliche Autonomie und Freiheit ist nur die eine Seite ihres Wesens. Die andere aber, der Religion ursprünglich eigentümliche liegt auf der passiven Lebensseite des Menschen, die er eben nicht selbständig und frei zu gestalten vermag, die er vielmehr als göttliche Fügung in Ergebung hinnehmen soll. Es betrifft das all die natürlichen sozialen und geschichtlichen Bedingungen seines Daseins, alles das, wonach er, um mit Schrempf zu reden, einfach „gelebt wird“. Allein diese zweite Seite, die eigentlich religiöse, stimmt mit der ersteren völlig überein, denn unser evangelischer Heilsglaube geht eben dahin, daß alles, was der gläubige Mensch erfährt, zur Weckung und Stärkung seines wahren Selbst führen muß, d. h. zur Förderung seiner sittlichen Aktivität, zur Erhöhung seiner sittlichen Spannkraft, wenn er es auch nicht gleich aufs erste Mal so versteht. Entbehrungen und Leiden sind zum Wachstum des inwendigen Menschen nötig (vergl. das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus), ohne sie wird aus dem Menschen eben nichts Rechtes. So versöhnt sich der Gläubige auch mit dem, was unter ihm ist (Goethe), indem er alles auf die Erhöhung seiner sittlichen Persönlichkeit, nicht auf sein äußeres Wohlergehen bezieht. Bei den harten Proben aber, die der Glaube im Leben durchzumachen hat, wäre es nur angezeigt, wenn der klassische Idealismus offen eingestünde, daß er sich im Leben nur schwer zu behaupten vermag, ohne diese Grundlage des evangelischen Glaubens und der ihm entspringenden spezifisch religiösen Tugenden der Demut und Geduld. Die höchste sittliche Erhebung ist nur möglich auf dem Grund der religiösen Ergebung. Beide erfordern und ergänzen einander gegenseitig. Nur so kommt es zu einer wirklichen sittlich religiösen persönlichen Gesamtexistenz.

6. Gebietsbestimmung für das sittlich religiöse Lebenszentrum einerseits und für die peripherischen Geistesgebiete: Wissenschaft, Recht und Kunst andererseits.

Lassen wir nun zum Schluß die gen. drei Kinder ihre Forderungen stellen auf Grund der ihnen vom klassischen Idealismus zugesprochenen und vom modernen Geistesleben behaupteten Autonomie. Die Konsequenzen für die Mutter, die Religion, werden sich hieraus von selbst ergeben.

1) In Fragen der Wahrheit erklärt sich die Wissenschaft für allein kompetent, insofern als sie das sich selbst Widersprechende in der Vorstellungswelt des Menschen nicht duldet, und erklärt für die innere Einheit und Gesetzmäßigkeit unsrer Gedankenwelt allein sorgen zu wollen. Hierdurch aber kommt sie in Konflikt mit dem religiösen Wunderglauben, nicht sofern die Religion die Sache des einheitlich schöpferischen Gottesgeistes vertritt — hier hat auch die Wissenschaft nur anzuerkennen — wohl aber sofern der religiöse Glaube von seiner Vergangenheit her die Neigung überkommen hat, Gott selbst in vereinzelter, sprunghafter und daher naturwidriger Weise in die Welt eingreifen zu lassen und damit die Geschlossenheit des Schöpfungsganzen aufzuheben. Hiemit mutet er aber dem Menschengeiste zu, die eigene innere Einheit, d. h. sich selbst preiszugeben. Das Wunder im althergebrachten Sinn sprengt nicht bloß den Naturzusammenhang, sondern die Bedingungen unsrer eigenen geistigen Existenz. Wer drum nicht den Mut hat, das konsequente einheitliche Denken einfach als Sünde zu bezeichnen, kann daher als Christ recht wohl der materialistischen Naturauffassung, nicht aber der nüchternen, kritischen Forschung böse sein. Für die Gegenwart hat ja der Protestantismus längst auf das Wunder verzichtet, nur für Vergangenheit und Zukunft der göttlichen Offenbarung hält er es noch aufrecht. Allein wer für den Gang der sittlichen Ordnung in der Geschichte ein offenes Auge hat, wird nicht zugeben, daß Gott sich etwas vergebe, wenn er sich auf dem Weg der sogenannten immanenten inneren Entwicklung offenbart, statt auf dem des sprungweisen Eingreifens

von außen als deus ex machina. Denn nur bei ersterer Anschauung wird der Knoten wirklich aufgelöst, beim Wunder alter Ordnung wird er immer nur zerhauen. Hier hat die Wissenschaft zweifellos eine reinigende Aufgabe in Beziehung auf das religiöse Vorstellungsleben selbst. Damit wird freilich die ganze Stellung des Christen zur Erdenwirklichkeit und die ganze Lebensauffassung eine andere. Fällt jene göttliche Wunderwelt dahin, so wird umgekehrt auch der Tod nicht länger mehr als eine von außen über die Menschheit verhängte göttliche Strafe — als negatives Wunder — angesehen werden, wenn er auch immer noch als der Stachel der Sünde empfunden wird und zugleich als stärkster Antrieb, das kurze Erdenleben mit ewigem Gehalte zu füllen. Aber das ganze Verhältnis zum Leben überhaupt, seinen Bedingungen, Aufgaben und Gütern wird ein anderes, ein positiveres, ein versöhnteres, als es bei der mittelalterlich asketischen und auch noch der orthodox pietistischen Lebensauffassung war. Diese veränderte Stellung ist durch die Wissenschaft geistig angebahnt worden; in die Wirklichkeit übersetzt wurde sie durch eine scheinbar ganz andersartige Bewegung, nämlich durch die neue Stellungnahme zum Rechtsgedanken, zur Politik, die sich in vielen evangelischen Kreisen unter dem Namen der christlich oder evangelisch sozialen Bewegung vollzog. In ihr hat sich nämlich bei diesen Kreisen die Erkenntnis der natürlichen und sozialen Bedingungen durchgesetzt, an die für den Menschen eine sittliche Lebensführung geknüpft ist: ohne menschenwürdige äußere Existenz ist es für die Masse tatsächlich unmöglich, dem sittlich religiösen Gedanken Folge zu geben, denn wer sich wirtschaftlich nur als Ware geschätzt und behandelt sieht, dem fehlt auch die sittliche Selbstachtung, welche die allererste Voraussetzung jeder sittlich energischen Lebensführung ist. So ist auch in religiösen Kreisen der Boden vorbereitet zur Anerkennung des zweiten Faktors in der modernen Geisteswelt, nämlich

2) der Autonomie des rechtlichen Lebens, welches eben jene äußeren Bedingungen für ein von sittlichen Motiven beherrschtes menschliches Dasein herstellen soll. Es erhebt die Forderung, daß auch der religiöse Mensch sein wirkliches, — freilich nicht bloß vermeintliches — Lebensinteresse vertreten dürfe mit

allen geistig und sittlich erlaubten Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, vor allem auch auf dem Weg der Politik, nur daß er auch hier des Spruches nicht vergesse: Ein jeglicher sehe nicht auf das Seine, sondern auch auf das, was des andern ist.

Jene Worte: christlich, evangelisch sozial haben demnach freilich ihre Bedeutung zunächst nicht auf dem politischen Gebiete selbst, wohl aber, was das Kaisertelegramm vom Jahr 1896 wohl nicht bedachte, auf dem religiösen Gebiet, auf dem sie wie gezeigt, eine wesentliche Korrektur vollzogen. Die Vertreterin der Religion, die Kirche, hat auf Grund der neuen Erkenntnis nicht mehr wie früher Recht und Pflicht, die Politik als eine Privatsache der fürstlichen Kabinette hinzustellen, wenn sie selbstverständlich auch nach wie vor Vertrauen predigen wird, wo sie es mit gutem Gewissen kann. Alles weitere könnte in der Zeit der politischen und wirtschaftlichen Selbstbestimmung des Volkes nur Mißtrauen gegen die Religion selber säen, daher auch der Name „evangelisch sozial" mit Recht aus der politischen Parteivertretung verschwunden ist. Denn wer im Namen der Religion auftritt, der tritt mit einem gewissen absoluten Anspruch auf und zu diesem Anspruch paßt eben das politische Leben wie die Faust aufs Auge. Die Politik ist einmal eine rein menschliche Machtfrage — auch da, wo in Wirklichkeit der Gedanke des Rechtes der erste ist — und drum ist sie eine viel zu wechselvolle Größe, viel zu sehr eine Rechnung mit allen möglichen relativen Faktoren, als daß jener Anspruch, mit dem jede im Namen der Religion erhobene Forderung auftritt, hier Aussicht auf die ihr gebührende Beachtung haben könnte. Daher lag das Schicksal der Stöckerischen Parteigründung, auch wenn es persönlich unverdient war, doch in der Natur der Sache. Aber auf kirchlichem und religiösem Gebiet haben jene Namen nach wie vor ihr gutes Recht gegenüber der noch immer mächtigen religiösen Stimmung, als habe der „Untertan" kein politisches Selbstbestimmungsrecht, habe sich vielmehr seiner Obrigkeit als der Stellvertreterin Gottes mit absolutem Gehorsam und Vertrauen zu unterwerfen. Ist es einmal einfache Wahrheit, daß der Mensch doch nur auf Grund einer wenigstens einigermaßen gesicherten Existenz auch zum Bewußtsein dessen gelangt, was er sich selbst

in geistig sittlicher Hinsicht schuldig ist, so hat er damit auch ein sittliches Recht, in diesen Fragen der äußeren Existenz ein Wort mitzureden.

Daß der römische Katholizismus freilich einen Sozialismus im modernen Sinn überhaupt nicht anerkennen kann, liegt auf der Hand. Das einzig Autonome ist für ihn ja die römische Weltkirche, welche jede andere Autonomie, die des modernen Staats wie vollends diejenige des Einzelsubjektes, verfluchen muß. Was der ultramontane Sozialismus ehrlicherweise versprechen kann, ist also nur: möglichste Freiheit von staatlichem Zwang, dazu ein besserer Futterplatz, dafür muß aber der Mensch auf seine geistige Autonomie, zu der nach allem bisherigen doch auch die rechtlich-politische Selbstbestimmung gehört, verzichten.

3) Die Autonomie der Kunst verlangt vom Christen, daß er nicht die religiöse oder gar ausschließlich kirchliche Kunst für die im Grund allein daseinsberechtigte ansehe, vielmehr das ganze Menschenleben, Natur und Geschichte als würdigen Gegenstand der Kunst anerkenne, vor allem aber, daß er alle Kunst an dem ihr selbst eigentümlichen Maßstab messe, nämlich daran, daß sie echt sei, d. h. daß die innere beherrschende Einheit des Geistes auch wirklich ihren Ausdruck gefunden habe in der äußeren Gestaltung und Bildung, im Ton, Wort, Farbe, Stein, daß also nicht fremde, äußerliche oder gar gemeine Motive den Meißel, Pinsel und die Feder regieren. Das Gemeine, das sich durch gefällige Form so oft als „schön" ausgeben darf, soll dann womöglich nicht durch äußere Gewaltmittel, sondern durch ehrliche und energische Kunstkritik in der Oeffentlichkeit unmöglich gemacht werden. Zu diesem Ende darf der evangelische Christ nun freilich etwas mehr Selbstermannung von der Künstlerschaft erwarten, als diese bis jetzt aufgebracht hat!

Wird aber die Religion geneigt sein, auch der modernen Kunst eine kritische Wirksamkeit ihr selbst gegenüber zuzugestehen? Gewiß ist das Gefühl, das im ästhetischen Urteil lebendig wird, ein ganz anderes als das religiöse Gefühl — nur im letzteren handelt es sich ja um die innere Existenz des Menschen selbst, beim ersteren nur um seine äußere mehr oder weniger ansprechende

Existenz*weise* — und doch werden wir dem ästhetischen Kritiker auch ein Urteil über echte und unechte Religiosität zuerkennen müssen, wenn er wirklich natürlichen Sinn für echtes oder unechtes Gefühl überhaupt hat, für ursprünglich Empfundenes und für mehr oder weniger aufrichtig und künstlich Nachempfundenes. Denn das erstere wird in seinem Ausdruck ganz von selbst, ohne es zu wissen und zu wollen, auch ästhetisch seine innere Gewalt beweisen (z. B. die Schriften des neuen Testaments, der Propheten u. a.), während das letztere eben auch in dieser Beziehung sich mit dekorativen Nachhilfen begnügen muß und eben damit auch die mehr oder weniger mangelnde innere Wahrhaftigkeit dokumentieren wird.

Es hat nun freilich nicht den Anschein, als ob die dermalige kirchliche Religiosität sich diese dreifache Kritik sehr zu Herzen gehen ließe. Und — leider müssen wir das zugeben — sie hat bei dem dermaligen Stand des geistigen Lebens nur allzuviel Grund, gegen jene Einreden vorsichtig zu sein. So lang die Vertreterin der Idee des Wahren, die Wissenschaft, lediglich kritisch-empirisch orientiert ist, so lang sie ihren letzten Beruf, der Menschheit ein einheitliches geistiges Weltbild zu geben — daß wir damit keiner Art von oberflächlichem Monismus das Wort reden, ist wohl selbstverständlich — kaum noch als ideales Ziel gelten läßt, so lang hat sie auch selbst viel zu wenig sachliches Interesse, um in solchen Fragen ernstlich Gehör beanspruchen zu können. Und so lang die Politik mit ihrer dermaligen parlamentarischen Parteivertretung die einzige Vertreterin des Rechtsgedankens in der breiten Oeffentlichkeit ist, so lang wird auch die Religion von ihr wenig geistige Hilfe erwarten dürfen. Und ebenso wird ihr die Kunst, die noch immer hauptsächlich naturalistisch, d. h. eigentlich bloß technisch interessiert ist, keine wesentliche Stütze sein können. Daß Ansätze zur Besserung auf allen drei Gebieten vorhanden sind, soll damit nicht geleugnet werden.

Die *moderne Welt* hat ja ein gutes *Recht zu dieser ihrer Einseitigkeit*. Denn die Welt will gewiß zuvor wirklich gekannt und technisch beherrscht sein, ehe sie wirklich dem sittlichen Lebenszweck unterworfen werden kann. Sie hat also das ganze Recht der leibhaftigen Wirklichkeit in *ihre* Wag-

schale zu werfen. Und die Verdienste, welche sich Wissenschaft und Politik, Technik und Kunst um die moderne Menschheit schon erworben haben, sind ja gar nicht wegzubringen. Sie haben wirklich das menschliche Gesamtleben in seinem äußeren Bestand merklich gehoben. Allein es sind doch immer nur die peripherischen Lebensgebiete gewesen, denen ihre Arbeit gegolten; vom eigentlichen Lebenszentrum der Menschheit haben sie sich bis jetzt tatsächlich mit wirklicher Arbeit ferngehalten. Teils weil sie grundsätzlich ihm die Daseinsberechtigung absprachen, teils weil sie auf diesem schwierigen Gebiet die Neutralität vorzogen. Allein daß der jetzige Stand der Dinge ein befriedigender wäre, kann mit Fug nicht behauptet werden. Denn was darunter leidet, das ist der Mensch selbst, dessen geistige Einheit es auf die Dauer nicht erträgt, daß die ganze Geisteswelt in Wissenschaft, Recht und Kunst schlechterdings keine Fühlung mehr hat mit diesem unmittelbaren sittlich-religiösen Fühlen, Denken und Wollen. Das Bedürfnis eines inneren Ausgleichs wird ein immer lauteres werden, und wenn die Vertreter der Religion einerseits, die Vertreter von Wissenschaft, Recht, Kunst andererseits wirkliche Menschen sind, so wird das Bedürfnis sich auch in ihnen selbst regen, und die letzteren werden den ersteren gegenüber nicht mehr bloß kritisch dreinreden wollen, sondern ihr auch wirklich positive geistige Hilfe zu bieten suchen. Die Religion ihrerseits, welche als Vertreterin der Zentralidee des Guten jenen kritisch freieren, aber doch wieder stofflich gebundeneren Geistesgebieten gegenüber übergeordnet bleibt (um einen Ersatz der Religion durch Wissenschaft und Kunst kann es sich im Ernst nicht mehr handeln!), muß aber auch selbst diese Hilfe suchen und sie annehmen. Sie befindet sich — das ist keine Frage — dermalen in einem Stand geistiger Unfreiheit, der ihren wirklich berechtigten sittlich-religiösen Einfluß auf die Massen nur schädigen kann. Hier hat die Wissenschaft unterstützend einzugreifen, freilich nicht durch Einführung der mechanischen Weltbetrachtung in das Dogma, sondern durch Herausarbeitung eines das Gemüt wie den Verstand gleich befriedigenden Weltbildes in der von unsern Klassikern eingeschlagenen Denkrichtung, denen das Weltganze ein einheitlicher Organismus war.

Weiter aber hat die kirchliche Religion rund anzuerkennen, daß sie gegenüber von den Mächten des Gemeinen in der Welt nicht die geistigen Mittel hat und auch nicht haben darf, die hier nötig sind. Es fehlt ihr die nötige Schärfe und vor allem auch die genaue Kenntnis um das Böse da zu fassen, wo es sitzt. Sie bedarf also ihrerseits des starken Arms des Rechts, das mit der weltlichen Macht im Bunde steht. Ohne dieses würde die Religion, die immer etwas Mildes haben muß — will sie doch in letzter Linie nicht nehmen und schädigen, sondern geben und heilen — schließlich zum Spott der Weltkinder. Erst wenn die kritische Schärfe der Wahrheit und des Rechts hinter ihr steht (nicht mehr als knechtische sondern als freie Dienerin), ist sie vor dem Mißbrauch ihres Wortes sicher. Ferner ist schon ausgeführt worden, daß die Religion auf eine wirkliche Würdigung und Beachtung ihrer Wahrheit gar nicht hoffen kann, wo nicht das Recht zuvor für eine menschenwürdige Existenz gesorgt hat!

Endlich ist auch die Kunst eine unentbehrliche, selbständige Dienerin der Religion, denn diese kann ihre Aufgabe nur dann erfüllen, wenn die beherrschende innere Einheit des Geistes nicht bloß im Jenseits verehrt, sondern soviel möglich in dieser Welt zur gegenwärtigen, lebendigen Anschauung gebracht wird. Und das kann nur die Kunst leisten. Sie wehrt der Gemütsverrohung, die eben schließlich auch ein Feind der sittlichen Lebensauffassung wird. So braucht die Religion die Kunst nicht bloß um ihre historischen und symbolischen Bilder von ihr malen zu lassen, oder würdige Räume sich von ihr geben zu lassen, sondern um dem ganzen Leben den Stempel der geistigen Weihe aufzudrücken.

Sind Wissenschaft, Recht und Kunst auf die volle Höhe ihres Berufes gekommen, so werden sie der evangelischen Religiosität diesen Dienst von selbst erfüllen. Diese bleibt die letzte unersetzliche Geistesmacht, die sich zu ihren Dienerinnen verhält wie das reine, weiße Licht zu seinen verschiedenen Farben. Andererseits haben wir aber auch uns überzeugt, daß sie die ihr gebührende Geistesmacht in der modernen Welt ohne die Hilfe von diesen niemals wieder erreichen wird. Erst muß die Religion durch das klare, leidenschaftslose Auge der Wissenschaft zu sicherer Selbst-

und Welterkenntnis geführt sein, der starke Arm des Rechts muß ihr durch Herstellung einer einheitlichen, innerlich wie äußerlich befriedigenden nationalen und sozialen Lebensgemeinschaft den Boden bereitet haben, und endlich muß die Seele der Kunst auch das äußerliche, unmittelbar gegenwärtige Leben durchdrungen haben, ehe sie wieder als die letzte zentrale Kraft des Menschen wird anerkannt werden und sie ihre volle Wirksamkeit entfalten kann.

Die Ueberwindung des Gegensatzes freilich, der unser ganzes Dasein konstituiert, des Gegensatzes zwischen den verschiedenen Lebensinteressen, dieser Peripherie unseres Daseins und dem geistigen Zentrum unseres Lebens selbst ist wie die bleibende Lebensaufgabe des einzelnen, so die Gesamtaufgabe der menschlichen Kulturgemeinschaft überhaupt. Und es ist nicht zu fürchten, daß sie damit fertig sein wird, wenn einmal ihr irdischer Tag gekommen ist.

Die Tauflehre in der modernen positiven, lutherischen Dogmatik.

Von

Lic. Otto Scheel.

3.

Zwei bedeutsame Versuche, die altlutherische Tauflehre umzubilden respektive weiterzubilden, ohne den Zusammenhang mit ihr aufzugeben, hatten sich als undurchführbar herausgestellt. Entweder erwiesen sich die Motive als unbrauchbar oder die Einzelausführung brachte unlösbare Probleme, oder beides war der Fall. Ein Weg, der sicher zum Ziel hätte führen können, wurde nicht gefunden. Ja es erwuchs aus der Gesamtbehandlung des Problems die Erkenntnis, daß eine Rechtfertigung des Sakramentsmotivs und eine damit zusammenhängende Identifizierung der Kindertaufe mit der Erwachsenentaufe, eine solche Häufung der Schwierigkeiten mit sich bringe, daß man bei diesen Prämissen überhaupt auf eine Lösung des Problems werde verzichten müssen. Es scheint demnach das Nächstliegende zu sein, durch Abstriche geringerer Art die größten Hindernisse zu beseitigen und auf Grund der also vorgenommenen Reduktion des Problems Herr zu werden. Diesen Ausweg hat man in der Tat betreten, und viele sind es, die gegenwärtig mit der hier gefundenen Lösung sich zufrieden geben.

Die bisher ins Auge gefaßten dogmatischen Erörterungen über die Taufe stimmten trotz aller Differenzen darin überein, daß die Taufe als das Bad der Wiedergeburt gewertet werden müsse. Zwar durfte man inhaltlich den altorthodoxen Begriff der Wiedergeburt weder mit demjenigen der „theosophischen", noch mit demjenigen der „soteriologischen" Tauflehre identifizieren. Jedesmal

war ein eigentümliches Verständnis der Wiedergeburt zu konstatieren. Aber darin fanden sich doch diese drei unter sich so verschiedenen Typen der dogmatischen Begründung der Taufe, daß sie formal die Taufe als das exhibitive Sakrament der Wiedergeburt angesehen wissen wollten, und folgerichtig diesen Satz nicht auf die Erwachsenentaufe beschränkten, sondern auch auf die Kindertaufe bezogen, also eine dogmatische Unterscheidung von Erwachsenen- und Kindertaufe zu vermeiden suchten. Ist man nun nicht in der Lage, den Wiedergeburtsbegriff der soteriologischen Tauflehre sich anzueignen, sieht man sich also genötigt, die „Erneuerung" in den Begriff der Wiedergeburt aufzunehmen, ohne jedoch der „theosophischen" Interpretation den Siegespreis zuzuerkennen und ohne die von den altprotestantischen Dogmatikern gegebene theologische Erklärung der Wiedergeburt und Erneuerung unbedingt für richtig zu halten, so konnte man entweder den sakramentalen Charakter der Taufe überhaupt bestreiten, freilich auf die Gefahr hin, nicht mehr für „positiv" zu gelten, oder man konnte es versuchen, unter Beibehaltung des Sakramentsbegriffs der Kindertaufe eine andere Stellung zuzuweisen, als der Erwachsenentaufe. Diesem Versuch begegnet man vornehmlich bei Bunke[1]) und Saul[2]).

Bunke, der seine Ausführungen teilweise auf die Erörterungen der lutherischen Bekenntnisschriften glaubt stützen zu können, findet in der Taufe weder eine spezifische, im Sinne der Neulutheraner verstandene Sakramentsgnade, noch ein Mittel, das die Gnade mitteile und wirke, sondern nur die Anbietung der göttlichen Gnade[3]). Die Taufe ist aufzufassen als die Anbietung des verheißenen Heils an den einzelnen, die Bedingung aber für den Empfang des Heils ist der bewußte und persönliche Glaube, der aus der Predigt stammt[4]). Daraus ergibt sich, daß, falls es sich um die Taufe eines unmündigen Kindes handelt, erst viele Jahre

1) E. Bunke, Der Lehrstreit über die Kindertaufe innerhalb der lutherischen Kirche, Kassel 1900. Vgl. auch Stöcker in seinem Vorwort zu Bunkes Schrift.

2) Saul, a. a. O.

3) Bunke, a. a. O. S. 1.

4) Ebd. S. 8.

nach dem Vollzug der Taufe der Glaube eintreten kann. Indem nun aber die Reformatoren und die Bekenntnisschriften keine Wiedergeburt ohne Rechtfertigung und keine Rechtfertigung ohne den bewußten Heilsglauben kannten, andererseits die Wiedergeburt auch der Kinder durch die Taufe behaupteten[1]), gelangten sie zu einer magischen Vorstellung von der Taufwirkung. Denn sie lehrten jetzt eine Magie des Worts und der Gnade. Weil man Kindertaufe und Erwachsenentaufe identifizieren wollte[2]), verfiel man selbst in den katholischen Irrtum, den man doch abzuweisen bemüht war. Aus dieser Zwickmühle kann man nur dann befreit werden, wenn man von der Kindertaufe nicht mehr behauptet, als sich mit dem Wesen des Taufsakraments, wie es von allen Bekenntnisschriften ausgesprochen ist, verträgt. Bunke gelangt demnach zu folgender Definition: „Die Kindertaufe ist die Anbietung und Zusicherung des in Christo beschlossenen göttlichen Heils an den einzelnen. Sie ist die Grundlage und Stütze für den später entstehenden Glauben des Täuflings, den derselbe kraft des heiligen Geistes durch das Wort erlangt. Die Kindertaufe ist nicht die Wiedergeburt. Diese geschieht erst, wenn der Täufling zum Glauben kommt“[3]). Auch Stöcker erklärt in seinem Vorwort zur Schrift Bunkes, daß man den Begriff des Glaubens entleere, wenn man von einem Kinderglauben spreche, und daß man den Begriff der Wiedergeburt entleere, wenn man die Kindertaufe als das Bad der Wiedergeburt definiere. Zusammenfassend erklärt Bunke: „die Taufe ist das Sakrament, durch welches Gott dem einzelnen seine Heilsgnade darbietet und zusichert. Diese Darbietung und Zusicherung geschieht durch den heiligen Geist. Mit der christlichen Taufe ist Geistwirksamkeit verbunden. Führt erst die Gnadenanbietung in der Taufe in dem Taufbewerber zum Durchbruch des Glaubens, so wirkt die Taufe die Wiedergeburt im vollen Umfang, d. h. Rechtfertigung und Geistmitteilung und versiegelt diesen Besitz im Bewußtsein des Täuflings. Hat die Rechtfertigung des Sünders schon stattgefunden durch das Gnadenmittel des Worts, das im Glauben angenommen wurde, so vollendet

1) Bunke a. a. O. S. 23.
2) Ebd. S. 33. 3) Ebd. S. 34.

die Taufe die Wiedergeburt durch die Mitteilung des heiligen Geistes als Prinzip des neuen Lebens und Bestätigung der Rechtfertigung im Bewußtsein des Getauften. Ist die ganze Wiedergeburt schon vor der Taufe geschehen, so ist diese das äußere und innere Siegel für die Gnadenerweisungen des dreieinigen Gottes an den Getauften. Zugleich ist die Taufe die Aufnahme in die Gemeinde des erhöhten Herrn, in welcher derselbe durch Wort und Sakrament mit seinem Geist waltet" [1]. Die Kindertaufe ist darum nur die Zusicherung und Anbietung des Heils, nicht das Bad der Wiedergeburt. Denn die Kinder besitzen nicht den rechtfertigenden Glauben und darum eben darf ihnen nicht die Wiedergeburt zugeschrieben werden [2].

Einen ähnlichen Gedankengang verfolgt Saul. Er wirft die Frage auf, ob die Kindertaufe die Wiedergeburt sei, um diese Frage zu verneinen. Hinsichtlich ihrer unmittelbaren Heilswirkung ist die Kindertaufe nicht der Erwachsenentaufe gleich. Es fehlt an den subjektiven Voraussetzungen auf menschlicher Seite dazu, daß die Kindertaufe die ganze Fülle der Gnade und des heil. Geistes vermitteln könnte. Erst dann erfolgt die Wiedergeburt, wenn der gläubig gewordene Christ aus eigener Ueberzeugung dasjenige bejaht, was ihm in der Kindheit geschehen ist. Dazu kommt, daß die Schrift nicht die Kindertaufe kennt. So könnte die Kindertaufe überflüssig zu sein scheinen. Aber einmal spricht doch der ganze Geist der Schrift für die Kindertaufe [3]; andererseits darf man die Kindertaufe doch wenigstens eine Taufe zur Wiedergeburt nennen. Sie gehört nach Gottes Ordnung zur Wiedergeburt, bildet die Grundlage für die Wiedergeburt [4]. „Bei der Kindertaufe vollzieht sich der erste Akt; Gott teilt schon das vom neuen Leben oder von der Wiedergeburt mit, was ihre eigentliche Grundlage bildet: ein neues Verhältnis zu Gott, d. h. Vergebung der Sünden, Gotteskindschaft, Erbschaft des ewigen Lebens, er bietet seine Gnade dar!" [5]) Die Kindertaufe vermittelt also diejenigen Gnadengaben, die man auch ohne persönlichen, bewuß-

1) Bunke a. a. O. S. 114. 2) Ebd. S. 115.
3) Saul a. a. O. S. 18. 4) Ebd. S. 27.
5) Ebd.

ten Heilsglauben empfangen kann[1]). Saul will also nichts vom persönlichen und bewußten Heilsglauben der Kinder wissen und folgerichtig auch die These von der Wiedergeburt der Kinder nicht anerkennen. Andererseits ist er aber, wie er sagt, „positiver" Theologe und als solcher interessiert an dem trotz allem festzuhaltenden Sakramentscharakter der Kindertaufe. Zum Sakrament gehörte aber doch der Glaube. Die Befreiung aus dem Dilemma verschafft die These von der Kindertaufe als dem Sakrament der Anwartschaft auf die Wiedergeburt[2]). So erklärt sich Saul in der Lage, auf diese Kindertaufe die Termini anwenden zu können, die bei Althaus, Cremer und v. d. Trenck uns entgegentraten, nur mit dem einen Unterschied, daß er auf den Begriff der Wiedergeburt verzichtet. Die Kindertaufe vermittelt demnach eine positive Gabe: das neue Verhältnis, in das der Täufling zu Gott versetzt wird[3]). Es wird damit zugleich die Grundlage gelegt zu einem neuen Leben, oder „es wird der Anfang gemacht mit einem persönlichen Gemeinschaftsleben mit Christus, das dann beginnen kann, wenn der Mensch glaubt und für Christus sich entscheiden kann"[4]). Wenn Saul also auch nicht die These sich aneignen kann, daß die Kindertaufe die Wiedergeburt sei, so verwahrt er sich doch gegen den Vorwurf, in subjektiver Selbstherrlichkeit das Sakrament zu verachten oder dem Schriftwort den Gehorsam zu versagen[5]). Auch die von der Erwachsenentaufe unterschiedene Kindertaufe bleibt ein Sakrament, eine Handlung, durch die Gott dem Kinde ein neues Verhältnis zu sich gibt und die Befreiung von der Sünde und Schuld ihm zuteil werden läßt[6]).

Ob es positiv ist, ein Sakrament in seiner Bedeutung zu reduzieren, mag dahingestellt bleiben. Cremer hat jedenfalls in diesem Abschwächungsversuch einen Abfall vom Luthertum und der ntl. Anschauung erkannt[7]); und Th. Hardeland hat nicht we-

---

1) Saul a. a. O. S. 19.
2) Ebd. S. 21.
3) Ebd.
4) Ebd. S. 22.
5) Ebd. S. 31.
6) Ebd. S. 30.
7) Cremer a. a. O. S. 15.

niger scharf diese Position bekämpft[1]). Wichtiger aber als die Frage nach dem positiven Charakter dieser Tauflehre ist die Frage nach ihrer dogmatischen Haltbarkeit. Daß diese Theorie manches besitzt, was ihr geneigt machen könnte, soll nicht bestritten werden. Es ist vornehmlich das Interesse an dem vollen dogmatischen Begriff der Wiedergeburt und die Berücksichtigung des reformatorischen Glaubensbegriffs in dieser Theorie zur Geltung gelangt; und sie versucht es nicht, haltlose, aber durch die Tradition sanktionierte Vorstellungen zu repristinieren oder in neuer Verbrämung annehmbar zu machen. Ob die in der dogmatischen Unterscheidung der Kindertaufe von der Erwachsenentaufe begründete Erweichung der alten Theorie vom Sakrament der Taufe geeignet ist, ein Mittel der Verständigung mit solchen zu werden, die eine noch „radikalere" Haltung einzunehmen sich verpflichtet fühlen, braucht hier nicht untersucht zu werden. Es würde eine solche Untersuchung leicht Gefahr laufen, rein akademische Erörterungen zu pflegen, zumal die Stimmung, die uns bei den Verfechtern dieser Theorie entgegentritt, wenig verheißungsvoll erscheint; hier haben wir nur die Erweichung festzustellen, und zwar eine Erweichung, die sich auf die Erkenntnis von der maßgebenden Stellung des evangelischen Glaubensbegriffs zurückführt. Das Glaubensmotiv, nicht das Sakramentsmotiv hat hier das Uebergewicht erhalten.

Aber wie steht es mit der dogmatischen Rechtfertigung der Theorie? Zunächst sind wenigstens Ungenauigkeiten vorhanden. Bunke meint seine These auf den Taufbegriff der lutherischen Bekenntnisschriften stützen zu können. Die dort niedergelegte Ueberzeugung vom Wesen der Taufe berechtigt ihn, wie er meint, die Kindertaufe als die Anwartschaft auf das Heil zu definieren. Aber schon Hardeland hat darauf hingewiesen, daß Bunkes Annahme einer Anbietung von Gütern, deren Realisierung erst nach längerer Zeit eintrete, ein durchaus moderner, den Reformatoren fremder Begriff sei[2]). Das offerre bezeichne nicht eine Zusicherung für die Zukunft, sondern eine Mitteilung in der Gegenwart[3]). Bunke

1) Th. Hardeland, Das Bad der Wiedergeburt, Hannover und Berlin 1902. 2) Hardeland a. a. O. S. 6. 3) Ebd. S. 7.

kann auch, selbst wenn man hiervon absehen will, sogar nach seinen eigenen vorangegangenen Erörterungen in so unbedingter Weise sich nicht auf die Bekenntnisschriften berufen. Denn er selbst hatte es als deren Auffassung erwiesen, daß die Taufe das Sakrament der Wiedergeburt sei. Dann kann er nicht aus der Vorstellung der Bekenntnisschriften vom Wesen der Taufe den Schluß ableiten, daß die Taufe nur die Anbietung und Zusicherung des in Christo beschlossenen Heils an den einzelnen sei. Aber gegen diese Definition erheben sich auch dogmatische Bedenken. Es war durchaus berechtigt, wenn Cremer die Annahme einer in der Taufe bloß gegebenen Anwartschaft auf das Heil zurückwies. Davon kann, woran jetzt nur erinnert zu werden braucht, die Dogmatik zufolge der Eigenart des dogmatischen Beweises nicht sprechen. Es bedeutet den Verzicht auf die religiös-psychologische Natur des dogmatischen Begriffs, wenn man eine bloße Anwartschaft behauptet, die als solche noch keine Heilsgüter wirklich verleiht. Nur mit Hilfe der Rechtsanalogie ließe sich eine solche Behauptung plausibel machen. Aber die Rechtsanalogie erwies sich als unzureichend, religiöse Begriffe zu erläutern; auch wurde auf diese Weise der dogmatisch zu fordernde einheitliche Zusammenhang von Geben und Hinnehmen zerrissen. Grade im Interesse der dogmatischen Begründung muß Bunkes Theorie abgelehnt werden. Seine Rechtfertigung der Kindertaufe ist überhaupt keine dogmatische Rechtfertigung [1]). Dann aber taucht die Frage auf, ob es

1) Das darf auch von Rutz, Taufe und Wiedergeburt (NKZ. 1901) gelten. Rutz ist ebenso wenig wie Bunke geneigt, die Position Cremers und Althaus' sich anzueignen. In der lutherischen Kirche habe die Absicht, die Wirksamkeit der Sakramente sicher zu stellen, dazu geführt, von der Bedingung des Glaubens mehr oder weniger abzusehen (594), eine Tendenz, die er auch bei Wacker und Althaus findet (595). Die Schrift aber bezeichne ausdrücklich das Wort als Mittel der Wiedergeburt (600), und eine Wiedergeburt, von der der Betroffene nichts weiß, gebe es nicht (604). Ebensowenig brauche unser Glaube immer die Taufe, um sich an etwas halten zu können. Denn er habe das Wort Gottes, Christi Person und Werk (605). Das sind durchaus beachtenswerte Ausführungen. Aber Rutz hängt doch am Sakramentsbegriff als einem besonderen Begriff. Denn er erklärt, daß es bei seiner Auffassung schwierig sei, einem erwachsenen, nicht getauften, gläubig gewordenen Menschen noch eine besondere

überhaupt gestattet ist, dogmatisch einen Unterschied zwischen Kindertaufe und Erwachsenentaufe zu machen, ob man also, falls man die Taufe dogmatisch rechtfertigen will, nicht vielmehr genötigt wird, alles, was von der Taufe auszusagen ist, unbedingt, ohne Einschränkung und Ausnahme von der Taufe auszusagen.

Saul läßt im wesentlichen von denselben Motiven sich bestimmen, wie Bunke; doch ist er einen Schritt weiter gegangen. Wenn nach Bunke die Kindertaufe das Sakrament der Anbietung der Gnade war, so sucht Saul wenigstens ausdrücklich den Gedanken einer Gnadenmitteilung für die Kindertaufe zu retten. Die Kindertaufe ist das Sakrament zur Wiedergeburt, weil die Vergebung der Sünde dem Kinde in der Taufe geschenkt wird. So wahrt Saul kräftiger als Bunke den sakramentalen Charakter der Kindertaufe, wenn er auch unterscheidet zwischen der Taufe der Erwachsenen und der Kinder. Indem aber Saul die Mitteilung einer Gabe in der Kindertaufe behauptet, verficht er auch ein dogmatisch richtiges Motiv. Trotzdem kann man sich mit seiner Erklärung ebenso wenig befreunden, wie mit derjenigen Bunkes. Die dogmatischen Schwierigkeiten, die hier entstehen, sind nicht geringer. Zunächst wird Saul genötigt, Wiedergeburt und Sünden-

---

Wirkung der Taufe zuzuweisen. Man werde nur schwer über die unbestimmte „wunderbare Vermehrung der Geistesgaben", wie sie die alten Dogmatiker behaupteten, hinauskommen, oder am Ende auch bei dem für das Auge sichtbaren Gnadenzeichen sich genügen lassen oder auf ein ignoramus sich zurückziehen müssen. Aber dieser Nachteil sei gering gegenüber der Gefahr einer Verletzung des Materialprinzips (606. 607). Sodann definiert er doch später die Taufe als das gewisse handgreifliche Zeichen der Gnade Gottes, an welchem sich in Stunden der Schwachheit der Mensch aufrichten kann (608), während Rutz doch diese Wirkung schon dem Wort zugewiesen hatte (605), abgesehen davon, daß dies überhaupt keine dogmatische Rechtfertigung ist. Und endlich betrachtet er die Kindertaufe als die erste Anbietung der Gnade Gottes, d. h. also die Taufe als das Sakrament der Berufung (618). Damit aber verfällt er dem Fehler, den wir bei Bunke schon konstatieren mußten. Immerhin bedeuten seine Ausführungen eine starke Schwächung der sakramentalen Wertung der Taufe, wenn auch stets noch das Sakrament ihm etwas besonderes zu sein scheint, dem er nun freilich nicht mehr einen dogmatisch klaren Ausdruck zu geben vermag.

vergebung von einander zu trennen. Erst dann ist der Mensch wiedergeboren, wenn er im bewußten Glauben Christus gefunden [1]) und mit Bewußtsein und Willen durch Buße und Glauben eine andere Richtung eingeschlagen hat [2]). Erst jetzt ist die Wirkung der Taufe voll zur Geltung gelangt, erst jetzt die ganze Fülle der Gnade und des Geistes vermittelt [3]). Mit diesen Erklärungen hat Saul tatsächlich der Wiedergeburt die Sündenvergebung untergeordnet. Diese Erörterungen nötigen zu dem dogmatischen Schluß, daß erst der Wiedergeborene im Besitz des Heils sich befindet, also die Sündenvergebung nicht das ganze Heil verleiht. Dann aber ist die reformatorische Schätzung der Sündenvergebung preisgegeben und Saul hat einen Weg betreten, der die „bloße Begnadigung" von einer nachfolgenden, Höheres vermittelnden Wiedergeburt unterscheiden lehrt, eine Annahme, die energisch bestritten zu haben das Verdienst der Tauflehre Cremers ist. Saul könnte dieser fatalen Konsequenz nur entgehen, wenn er seine Erörterungen nicht als dogmatische angesehen wissen will, sondern nur die empirische Entfaltung religiöser Bewußtseinsvorgänge als Gegenstand seiner Auseinandersetzungen betrachtet sehen will. Aber eine solche Annahme würde doch den Absichten Sauls widersprechen; denn Saul will ja grade einen dogmatischen Beweis geben. Will man also Saul vor der dogmatisch bedenklichen Konsequenz schützen, die implicite in seinen Ausführungen enthalten ist, so würde man ihm doch keinen Dienst erweisen. Denn nun müßte man gegen ihn den Vorwurf erheben, daß er es an dem Versuch habe fehlen lassen, seinen Behauptungen die dogmatische Rechtfertigung nachfolgen zu lassen.

Schon die eben konstatierte Tatsache würde uns nötigen, Sauls Ausführungen zu beanstanden und nach einer anderen Rechtfertigung des Taufsakraments uns umzusehen. Es kommt aber noch hinzu die nicht minder bedenkliche Tatsache, daß Saul eine Mitteilung des Heils abgesehen vom Glauben kennt, und Behauptungen aufstellt, die unverständlich werden. Saul meint, daß mit der Kindertaufe die Grundlage gelegt werde zu einem neuen Leben,

1) Saul a. a. O. S. 26. 2) Ebd. S. 24.
3) Ebd. S. 26.

der Anfang gemacht werde mit einem persönlichen Gemeinschaftsleben mit Christus, das dann beginnen könne, wenn der Mensch glauben könne[1]). Nach Saul aber fehlt es dem Kinde noch am bewußten Leben; persönliches Gemeinschaftsleben setzt aber bewußtes Leben voraus. Dann kann aber doch nicht schon in der Kindertaufe der Anfang gemacht werden mit einem persönlichen Gemeinschaftsleben. Saul scheint diesen Widerspruch gefühlt zu haben. Denn er unterscheidet ja zwischen dem „Anfang machen" und dem „Beginnen". Aber diese Unterscheidung dürfte höchstens vor dem Forum Sauls bestehen. Der Satz Sauls enthält also zwei nicht wirklich vereinigte Motive. Es soll dem Glauben sein Recht gewahrt werden, und es soll das Sakrament der Kindertaufe, das vom Glauben nicht zu sprechen erlaubt, mit exhibitiver, wenn auch reduzierter Kraft ausgestattet werden. Das ist ein Widerspruch, den nur Worte scheinbar verdecken können. Daß aber auch hier noch das Glaubensmotiv vorwaltet, erkennt man daran, daß Saul die unverständliche Unterscheidung des „Anfangmachens" und des „Beginnens" einführt.

Zu diesem über den Erörterungen Sauls lagernden und sich nicht lichten wollenden Dunkel gesellt sich nun die Erklärung, daß die Kindertaufe nur solche Gaben vermitteln dürfe, die man ohne bewußten Glauben empfangen könne. Saul setzt also voraus, daß die evangelische Dogmatik Heilsgüter kennt, deren Besitz nicht an den Glauben gebunden ist. Um den sakramentalen Charakter der Kindertaufe zu retten, verläßt er jetzt die Grundposition des reformatorischen Verständnisses des Christentums. Der Kühnheit dieses Vorgehens wird man erst recht inne, wenn man beachtet, daß es sich um die Gabe der Sündenvergebung handelt. Es dürfte hier nach allem, was vorangegangen ist, wohl genügen, diesen Satz herauszustellen, um seine Unhaltbarkeit und damit die Unhaltbarkeit der dogmatischen Rechtfertigung der Kindertaufe, so wie sie Saul zu geben versucht, darzutun. Es sei nur dessen noch gedacht, daß Saul selbst im Hinblick auf Cremer, Althaus und v. d. Trenck den Satz geprägt hat: „der Heilsglaube der Kinder

1) Saul a. a. O. S. 22.

wird also .... abgelehnt, und es wird eine Wiedergeburt = Rechtfertigung = Sündenvergebung behauptet, ohne daß der Glaube dazu nötig ist" [1])! Dann hat Saul über seine eigenen späteren Ausführungen das Urteil gesprochen, die psychologisch nur verständlich werden, wenn man die Macht sich vergegenwärtigt, die das Sakramentsmotiv immer noch über Sauls dogmatisches Denken ausübt. Wenn er aber endlich erklärt, Cremers und Althaus' Satz, daß durch die Kindertaufe der Täufling in ein neues Verhältnis zu Gott gesetzt werde, sich aneignen zu können, so fällt diese Erklärung unter das Verdikt der Bemerkungen, die im Zusammenhang der Tauflehre Cremers gegeben werden mußten. Saul hat seine Position dadurch nicht geklärt, daß er eine leise Vermittlung mit der soteriologischen Doktrin anstrebt, ohne deren dogmatisch richtiges Motiv zu akzeptieren.

Zum Schluß kann noch darauf hingedeutet werden, daß diese Theorie es nicht verstanden hat, den dogmatischen Beweis für die Notwendigkeit der Zweiheit der Gnadenmittel zu erbringen, und daß die Gründe, die etwa angeführt werden, nicht dogmatischer, sondern religionspsychologischer Natur sind. Für Bunke sowohl wie für Saul steht es fest, daß das Wort auch beim Sakrament das konstituierende Moment ist [2]). Wie soll es denn begreiflich sein, daß das Taufwort, das über dem unmündigen Täufling gesprochen wird, auch nur die abgeschwächte Wirkung besitzt, die Saul der Kindertaufe zuweist? Das Wort setzt geistige Aufnahmefähigkeit voraus; diese aber wagte Saul für dies Stadium der Entwicklung des kindlichen Lebens noch nicht vorauszusetzen. Man müßte also eine „magische" Wirkung des Taufworts konstatieren denn es würde dem Taufwort eine Wirkung zugewiesen, die man sonst nicht dem Gnadenmittel des Worts zuzuschreiben den Mut hat. Die notwendige Folge wäre die, daß man das Taufwort charakteristisch unterscheiden müßte von dem sonstigen Gnadenwort. Dann wäre aber die Grundthese, von der ausgegangen wurde, preisgegeben; und doch führt ein ordnungsgemäßes Ausgehen von dieser These zu dieser letzten Folgerung, d. h. also zur Selbstauf-

1) Saul a. a. O. S. 11.
2) Saul a. a. O. S. 25. Bunke a. a. O. S. 9. 11.

lösung der These. Diesem Ergebnis kann man dann nur mit der Erklärung begegnen, daß man das Ergebnis nicht anerkennen will. Mit einer solchen Erklärung wäre natürlich nichts gewonnen, vielmehr nur die eigene Unsicherheit zum Ausdruck gebracht. So gerät man also in das Dilemma, daß die Kindertaufe ein Heilsgaben verleihendes Sakrament ist und doch dem Wort auch für dies Sakrament konstitutive Geltung eignet. Und eben damit fehlt es wiederum an dem inneren Nachweis für die Zweiheit der Gnadenmittel. Es existiert ja im Grunde nur das Wort als Gnadenmittel. Daß es in der Form der Kindertaufe appliziert wird, verändert nicht seinen Charakter als Wort. Wo soll denn der Grund dafür gesucht werden, daß die Kindertaufe doch eine Wirkung hat, die das einfache Wort nicht ausübt? Diese Fragen könnte man nur beseitigen durch den Hinweis darauf, daß die Schrift zwei Gnadenmittel behauptet, und wir im Gehorsam gegen die Schrift uns dieser Tatsache zu beugen hätten. Die alten Dogmatiker hatten bereits diese Lösung gefunden; aber diese Lösung ist unbrauchbar. Aus dem Dilemma käme man nur heraus, wenn man es wagte, dem Taufsakrament eine spezifische Wirkung zuzuweisen, die dem Wort als Wort nicht eignet. Dann wäre zwar die Grundthese vom Wort als dem konstituierenden Moment der Taufe aufgegeben und gleichzeitig die generelle Sakramentstheorie der alten Dogmatiker hinfällig geworden. Aber man hätte doch eine Bahn betreten, die zum Ziel den inneren Nachweis der Notwendigkeit zweier Gnadenmittel hat. Daß dieser Weg allerdings nicht zum Ziel führen könnte, zeigt die Besprechung der Theorie Krogh-Tonnings. Das ist auch Saul nicht verborgen gewesen. Er hätte sonst nicht so energisch im Wort das konstituierende Moment der Taufe zu finden gelehrt. Dann aber bleibt es bei dem Ergebnis, daß weder aus dem Charakter der Taufe als des Wortes die vorausgesetzte Wirkung der Taufe begreiflich gemacht werden, noch die Notwendigkeit zweier Gnadenmittel nachgewiesen werden kann, und daß andererseits die Wirkung, die der Taufe der Kinder zugeschrieben wird, über deren allgemeine Bestimmung als Wort hinausführt.

Die ganze dogmatische Unsicherheit dieser Taufdoktrin hat

Bunke einmal charakteristisch erkennen lassen, nämlich in jener bereits zitierten Stelle, die seine zusammenfassende Anschauung von der Taufe entwickelte[1]). Hier soll einmal die Taufe die Wiedergeburt im vollen Umfang wirken, d. h. Rechtfertigung und Geistmitteilung und Versiegelung dieses Besitzes im Bewußtsein des Täuflings. Andererseits ist es möglich, daß durch das Gnadenmittel des Worts die Rechtfertigung des Sünders bereits stattfand; dann vollendet die Taufe nur die Wiedergeburt durch die Mitteilung des Geistes als Prinzip des neuen Lebens und als Bestätigung der Rechtfertigung im Bewußtsein des Getauften. Schließlich ist es möglich, daß die ganze Wiedergeburt vor der Taufe geschehen sei; dann ist die Taufe das innere und äußere Siegel für die Gnadenerweisungen Gottes. Der dogmatische Gehalt der Taufe wird also in dieser Stufenfolge immer mehr reduziert, und nicht nur der Taufbegriff, auch der dogmatische Begriff der Rechtfertigung wird entleert. Denn es kennt nun Bunke eine Rechtfertigung, die im Glauben angenommen wurde, aber noch nicht das Prinzip des neuen Lebens und die Heilsgewißheit enthält. Diesen Mangel ergänzt nun die Taufe. Aber Bunke hat mit dieser Erklärung weder der Lehre von der Rechtfertigung noch derjenigen von der Taufe einen guten Dienst erwiesen. Denn er reduziert den dogmatischen Begriff der Rechtfertigung so stark, daß man die reformatorische Rechtfertigungslehre nicht wieder erkennt, und er beeinträchtigt andererseits die dogmatische Selbständigkeit des Taufsakraments. Und wenn vollends die ganze Wiedergeburt vor der Taufe geschehen ist, so bleibt für die Taufe überhaupt nichts mehr übrig. Sie soll zwar immer noch wenigstens als das äußere und innere Siegel für die Gnadenerweisungen Gottes an den Getauften gelten. Aber kann die Wiedergeburt vollständig und vollendet sein, wenn ihr das Siegel fehlt? Und ist die Taufe, wenn es eine vollständige Wiedergeburt schon vor der Taufe gibt, etwas anderes wie eine bloße Zeremonie? Sie könnte höchstens als äußeres Siegel in Betracht kommen, das aber, da ja die Wiedergeburt als vollendet vorgestellt wird, dogmati-

1) Bunke a. a. O. S. 114/115.

schen Wert nicht besitzt. Hier ist also der dogmatische Begriff des Taufsakraments vollständig aufgelöst. Bunkes Erörterungen könnten höchstens als Beschreibung des möglichen Entwicklungsgangs eines religiösen Individuums Geltung besitzen; man könnte ihnen also möglicherweise religionspsychologischen Wert zuschreiben. Aber dann wäre eben die dogmatische Beweisführung aufgegeben. Darum darf man auch diese Erörterung Bunkes als den vollgültigen Beweis der dogmatischen Unsicherheit in der Begründung der Tauflehre betrachten. Die Dogmatik kann nicht ein und demselben Objekt eine so differente Stellung zueignen, wie es hier von Bunke hinsichtlich der Taufe geschehen ist. Was die Dogmatik von der Taufe auszusagen hat, muß unter allen Umständen und immer gelten. Sonst hebt man den dogmatischen Begriff der Taufe auf. Entweder muß man von der Taufe aussagen können, daß sie das Bad der Wiedergeburt sei, und dann ist dies konstitutiv für den dogmatischen Begriff von der Taufe, oder man muß, falls dies nicht gesagt werden darf, überhaupt auf eine dogmatische Verwertung des Taufbegriffs verzichten. Ein drittes gibt es nicht. Dann erhellt aber auch, daß die Unterscheidung der Kindertaufe von der Erwachsenentaufe dogmatisch unbegründet ist, und daß Cremer ein richtiges Motiv vertrat, als er gegen die Unterscheidung des Sakraments der Berufung oder der Anwartschaft auf das Heil von dem Sakrament der Wiedergeburt protestierte. Bunkes Versuch erweist sich schließlich als ein Kompromiß, das angesichts der Normen des dogmatischen Urteils sich als unhaltbar herausstellt.

Mit den von Bunke gebotenen Entwicklungen ist man also nicht imstande, die Mängel der Theorie Cremers zu ersetzen. Die Taufe mußte als Wiedergeburt und Erneuerung wirkend begriffen werden; andererseits war der neulutherische Begriff der Wiedergeburt vollständig verfehlt; und eine dogmatische Unterscheidung der Kinder- und Erwachsenentaufe ließ sich ebenfalls nicht durchführen. Unter diesen Umständen könnte es, wenn denn überhaupt noch die Taufe etwas bedeuten soll, angemessen erscheinen, wiederum den Bestimmungen der altorthodoxen Dogmatiker sich zuzuwenden, denen jene von Bunke durchgeführte Betrachtung der Kin-

dertaufe als des Sakraments der Berufung fremd ist und die zunächst unterschiedslos Kinder- und Erwachsenentaufe als das Sakrament der Wiedergeburt und Erneuerung anzusehen lehrt. Es fehlt in der Tat gegenwärtig nicht an dahingehenden Versuchen. Aus der Zahl derjenigen, die am kräftigsten den Anschluß an die Formeln der alten Dogmatik vollziehen, seien Th. Hardeland und Romberg herausgehoben. Ohne kleinere Erweichungen kommt man freilich — das gilt insbesondere von Hardeland — auch hier nicht durch. Aber es werden doch im ganzen die Formulierungen der alten Dogmatiker festgehalten. Die Taufe wird durchaus als das Sakrament der Wiedergeburt definiert; das gilt namentlich in der Antithese gegen Bunkes Umdeutungsversuche. In den Begriff der Wiedergeburt ist andererseits, wie gegen Cremer geltend gemacht wird, der Begriff der Erneuerung aufzunehmen. Dann muß man auch ein charakteristisches Merkmal der altprotestantischen Tauflehre, die Vorstellung vom Kinderglauben, wieder aufgreifen und durchzuführen versuchen. Denn nur vermittels dieser Theorie ist es offenbar möglich, bereits dem unmündigen Kinde den vollen Besitz der Wiedergeburt zuzuweisen, und also Bunkes Abschwächung sowohl wie Cremers Umdeutung und Krogh-Tonnings Neubildung zu vermeiden, beziehungsweise zu überwinden. Um die Theorie vom Kinderglauben konzentriert sich darum auch das Interesse dieser modernen Repristinatoren.

Allerdings ist die Einsicht in den Kinderglauben bei diesen modernen Vertretern der alten Theorie nicht größer geworden, als wie zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie. Man ist zwar in der Lage, ausführliche Entwicklungen über die psychologische Möglichkeit des Kinderglaubens zu bieten, man kann ganze Abschnitte aus Zezschwitz und Delitzsch zitieren, man kann über die Kurzsichtigkeit und die sehr der Ergänzung bedürftige Orientierung derer sich aufhalten, die in der These vom Kinderglauben eine petitio principii meinen erkennen zu müssen, die aus psychologischen sowohl wie religiösen Gründen sich gegen die Annahme eines rechtfertigenden Kinderglaubens und gegen dessen Identifizierung mit dem persönlichen Heilsglauben sträuben, man kann also sehr stark das Bewußtsein der religiösen sowohl wie wissenschaftlichen

Ueberlegenheit besitzen und gelangt schließlich doch zu dem Bekenntnis, daß man vor einem Rätsel stehe. Statt nun aber aus der Erkenntnis des Unaufgeklärten und Rätselhaften ein Motiv zur Vorsicht und Zurückhaltung zu gewinnen, huldigt man einem Verfahren, das entgegengesetzte Bahnen einzuschlagen geneigt ist. In der Religion waltet ja offenbar weit stärker das Geheimnis als in der uns umgebenden Welt. Bewegt sich aber die Religion im Mysteriösen, dann kann die Entdeckung eines dunkeln Rätsels den Sinn nicht beunruhigen oder auf die Dauer irritieren. Man meint bei Anerkennung des Geheimnisses in der Religion auf den kritischen Gebrauch der Denkbegriffe, denen doch logische Notwendigkeit eignet, verzichten zu dürfen. Denn über der Sphäre des vernünftigen Denkens erhebt sich die höhere, dem profanen Intellekt verschlossene und nur dem wahrhaft Frommen, d. h. tief bußfertigen und unbedingt gehorsamen Menschen sich ein wenig entschleiernde Sphäre der geheimnisvollen, oberen, übervernünftigen Welt.

So bekennt denn Romberg, wenn der Glaube die conditio sine qua non der Seligkeit sei, und wenn das Kind eine menschliche Persönlichkeit sei, so habe man kein Recht, beim Kinde eine Ausnahme zu machen, weil man die Sache nicht verstehen könne [1]). Um zu sicheren Ergebnissen zu gelangen, dürfe man nur den Weg gehen, den Luther gegangen sei und der bei allen Mysterien Gottes der allein richtige sei; man müsse unbedingt festhalten an den in der Schrift offenbarten Heilsnormen, ohne Rücksicht auf ihre Erklärbarkeit. „Es wird sich immer bewahrheiten, daß die dann gefundenen Resultate auch vor dem Verstande sich als „höchste Vernunft" erweisen und uns reinigen von unrichtigen Vorurteilen und Begriffsbestimmungen" [2]). So erfahren wir denn, daß es völlig grundlos sei, dem Kinde ein „Unbewußtsein" zu imputieren. Zum Bewußtsein gehören nicht notwendig die erkennbaren Aeußerungen desselben. Es frage sich nun weiter, ob das Kind glauben könne [3]). Der Glaube ist die vertrauensvolle Hingabe des Ichs an ein anderes Ich, eine Hingabe, die nicht in erster Linie

---

1) MKZBl. 1903, S. 147. 2) Ebd. 3) Ebd. S. 148.

durch Reflexion, sondern durch Intuition gewirkt werde. Die Glaubenskraft ruht nicht im denkenden Verstand, sondern im Gefühl und Willen, die mit dem Denken eins sein können, aber es oft genug nicht sind. Gefühl und Wille sind aber beim Kind deutlich wirksam schon in den ersten Lebenstagen. Die Organe zur Glaubensbildung sind also vorhanden. Der Glaube ist nicht ein bewußtes „sich aneignen", sondern ein habitus, in dem der Mensch steht[1]), ein habitus fiduciae, der von Gott gewirkt, vom Menschen mere passive angenommen wird[2]). Allerdings ist für unser Auge das Bewußtsein des Kindes, der Geist des Kindes, im Schlummer befindlich, tatsächlich aber in höchster Tätigkeit begriffen[3]). Daß es aber Romberg darum zu tun ist, den Glaubensbegriff in seiner evangelischen Eigenart festzuhalten, erkennt man daran, daß er von dem tiefen Bußgefühl, dessen ein unmündiges Kind fähig ist und von dem habitus des Glaubens, der ein wirklicher Glaube sei, spricht[4]).

Man darf Romberg das Zeugnis geben, daß er die Mängel des Cremerschen Wiedergeburts- und Taufbegriffs vermeidet und die aus der altlutherischen Anschauung folgende Konsequenz anzunehmen sich nicht scheut. Daß seine Ausführungen aber überzeugend wirkten, kann nicht behauptet werden. Die vertrauensvolle Hingabe des Ichs an ein anderes Ich soll durch Intuition gewirkt sein; aber doch nicht ausschließlich. Denn Romberg weist doch auch der Reflexion eine Stelle zu, wenn auch nicht die erste Stelle[5]). Ist aber beides, Reflexion sowohl wie Intuition, für die Entstehung des Glaubens notwendig, so ist für das Verständnis des Kinderglaubens mit der Unterscheidung Rombergs nichts gewonnen. Denn nun müßte ja Romberg auch den unmündigen Kindern Reflexion zuschreiben, die er doch später grade ausgeschlossen sehen will. Denn er definiert später den Glauben als fides directa. Unter diesen Umständen darf man wenigstens erklären, daß die späteren Ausführungen mit den früheren nicht ausgeglichen sind. Wenn er nun des weiteren daran erinnert, daß

1) Ebd. S. 149. 403.

2) Ebd. S. 403. 3) Ebd.

4) A. a. O. S. 149. 5) A. a. O. S. 148.

die Glaubenskraft nicht im denkenden Verstande, sondern im Gefühl und Willen wurzelt, und grade beim Kinde Gefühl und Wille deutlich wirksam sind, so ist die erste Hälfte dieses Satzes richtig. Romberg vergißt aber, daß der Wille, auf den die Dogmatik Rücksicht nehmen muß, nicht das unbewußte Triebleben des Kindes ist, sondern ein Wille, der mit Vorstellungen verknüpft ist. Wie klar diese Vorstellungen sind, wie deutlich die Erkenntnis von der Tragweite dieser Vorstellungen ist, das ist eine Frage, die im konkreten Einzelfall die Dogmatik nicht zu untersuchen hat, der ja die religionspsychologische Aufgabe fern liegt. Sie hat überhaupt nicht die Frage aufzuwerfen, wann ein solcher Glaube möglich ist. Ihre Aufgabe ist es, die konstanten, unentbehrlichen Merkmale, die den Begriff konstituieren, zu entwickeln. Dem Glauben ist es aber eigentümlich, eine Funktion des entwickelten Bewußtseinslebens zu sein. Was Romberg bei Säuglingen Gefühl und Wille nennt, ist noch gar nicht der ethische Wille, der Normen kennt und Anschauungen hat, sondern eine triebmäßige Lebensäußerung. Wenn Romberg das Gefühl und den Willen des Säuglings als die Wurzel der Glaubenskraft bezeichnet, müßte er als Dogmatiker für die dogmatische Gestaltung des Glaubensbegriffs die vom Säugling abstrahierten Momente maßgebend machen. Denn die Dogmatik kann nicht von zwei verschiedenen Arten des Glaubens sprechen. Was vom Glaubensbegriff entwickelt wird, gilt allgemein und notwendig. Man muß also entweder an der sog. fides reflexa die Wesensmerkmale des Glaubens entwickeln, oder an der hypothetischen fides directa. Das folgt aus der Natur der dogmatischen Arbeit. Will aber Romberg diese Konsequenz nicht gelten lassen, so macht er sich eines systematischen Fehlers schuldig und seinen Ausführungen fehlt dann die dogmatische Kraft; sie werden dogmatisch wertlos.

Nun scheint wirklich Romberg diese Notwendigkeit anerkennen zu wollen. Denn er spricht von dem tiefen Bußgefühl, dessen ein unmündiges Kind fähig sei. Er trägt also doch allem Anschein nach einen einheitlichen dogmatischen Glaubensbegriff vor, findet die wesentlichen Merkmale an der fides reflexa und definiert nun den Kinderglauben als einen wirklichen Glauben. Das aus der

Natur der dogmatischen Arbeit entspringende dogmatische Motiv macht sich gewiß hier bemerkbar. Nun aber wird man genötigt, eine Kreuzung zweier Motive zu konstatieren. Dies letztere wichtige dogmatische Motiv wird durchkreuzt vom religionspsychologischen. Denn die Ausführungen Rombergs über das Gefühl und den Willen der Kinder hatten nicht zum Ausgangspunkt die dogmatische Erkenntnis des Glaubensbegriffs, sondern die psychogenetische Fragestellung, die notwendig die Reduktion im Gefolge hatte, nun aber dogmatisch verwertet wurde und darum einen Widerspruch in die dogmatischen Ausführungen hineintragen mußte. Dieser Widerspruch ist auch unschwer in den weiteren Darbietungen Rombergs zu erkennen. Der Glaube wird als habitus beschrieben, näher als ein habitus fiduciae. Trotzdem wird die Buße vorausgesetzt. Buße ist aber nie ein habitus, sondern ein actus. Andererseits ist es aber auch unmöglich, im Glaubensbegriff einen Gegensatz von habitus und actus zu konstruieren, derartig, daß das Zustandekommen des Glaubens ein actus, der Glaube selbst ein habitus sei[1]). Das widerspricht dem Grundsatz von der psychologischen Spontaneität, wie denn überhaupt der Begriff des habitus möglichst ungeeignet ist, um geistiges Leben zu charakterisieren. Vollends ist es ein Widerspruch, von einem habitus fiduciae zu reden. Einmal gehört die fiducia der Sphäre der fides reflexa an; sodann kann man die fiducia nicht als habitus, sondern nur als actus beschreiben. Ohne den actus ist ihr Begriff überhaupt nicht denkbar. So bewegt sich Rombergs Versuch, die alte Tauftheorie wieder plausibel zu machen, in unlösbaren Widersprüchen. Er will eine dogmatische Erörterung geben, wirrt aber die dogmatische und religionspsychologische Arbeit ineinander; er will der Psychologie gerecht werden, ignoriert aber das Grunddatum des psychischen Lebens; er will die Merkmale der fides reflexa auch für die fides infantilis gelten lassen, ist aber nun nur imstande, widerspruchsvolle Begriffe zu bilden. Wird aber der Versuch gemacht, diesen Widerspruch aufzulösen, so wird notwendig der Kinderglaube seines Inhalts entleert, der dogmatische Begriff des Glaubens wird sachwidrig reduziert und

1) A. a. O. S. 403.

darum auch die dogmatische Rechtfertigung der Kindertaufe illusorisch.

Dessen wird man erst recht inne, wenn man Hardelands Rechtfertigung des Kinderglaubens sich vergegenwärtigt. Es war gezeigt, daß Hardeland mit Recht Bunkes Tauftheorie zurückwies; gleichfalls ist er im Recht, wenn er die Wiedergeburt nicht wie Cremer soteriologisch beschreibt, sondern den Begriff des neuen Lebens in die Vorstellung von der Wiedergeburt mit aufnimmt. Die Taufe ist also das Bad der Wiedergeburt. Hardeland betont dies im Anschluß an die lutherisch-orthodoxe Lehre von der Taufe; also wird die These des Kinderglaubens notwendig. Er ist bereit, diese These sich anzueignen, auch wenn sie unvorstellbar sei. „Wenn etwas von der heiligen Schrift bezeugt wird, so fragen wir nicht, ob das vorstellbar ist oder nicht, sondern beugen uns unter die Schrift und erkennen die Tatsachen an, auch wenn wir sie nicht vorzustellen vermögen“ [1]. Hardeland hätte nun freilich nicht nötig gehabt, hier so stark seinen Gehorsam gegen die Schrift zu betonen. Denn von einem Kinderglauben spricht nirgends die Schrift. v. d. Trenck, der dem Sakramentsbegriff sich beugte, hatte darum auch die Bedingung des Glaubens nicht als unbedingt betrachtet [2]). Aber Hardeland wirft doch sofort, nachdem er das Schriftprinzip in der soeben gezeigten Ausschließlichkeit geltend gemacht, die Frage auf, ob denn wirklich die Mitteilung des Geistes an unmündige Kinder eine unvollziehbare Vorstellung sei. Nach langen Zitaten aus den Schriften Zezschwitz' und Delitzsch' gelangt Hardeland zu dem Ergebnis, daß der Kinderglaube nicht unmöglich sei. Aber Hardeland wagt doch nicht recht, den Begriff des Kinderglaubens so zu gestalten, daß er mit dem Begriff des Heilsglaubens sich verträgt. Von allen Dogmatikern werde der Glaube als die Hand bezeichnet, mit der wir die dargebotene Gnade hinnehmen. Dies Bild dürfte den Kinderglauben begreiflich machen. „Können sie (sc. die Kinder) nicht, ohne davon eine Kenntnis zu haben, sich großen Reichtum, wohl gar eine Krone schenken lassen? Lassen sie sich nicht ein reiches

1) Hardeland a. a. O. S. 19.
2) Pastoralblätter 1904 S. 748.

Patengeschenk gefallen, ohne es später als einen Druck zu empfinden oder darüber zu klagen, daß es ihnen aufgedrungen oder aufgezwungen sei?" „Und wie das Kind, wenn man ihm ein Goldstück in die Hand legt, unwillkürlich ohne Ahnung des Wertes die Hand schließt und es ergreift, sollte, wenn Gott in die geistliche Hand die geistlichen Güter legt, das Kind nicht auch sozusagen mit seiner geistlichen Hand zugreifen können"[1])? „Solches Ergreifen aber ist Glaube"[2]).

Diese Interpretation des Kinderglaubens ist recht bedenklich für die Theorie Hardelands. Das Wesen des Glaubens besteht, auch nach Hardeland[3]), im Vertrauen. Und nun soll man Vertrauen haben, ohne zu wissen, daß man vertraut? Das sind Worte, denen niemand einen Sinn abgewinnen kann. Denn der vertrauende Mensch weiß, daß er vertraut; und weiß er es nicht, so hat er kein Vertrauen. Es wäre sinnwidrig, dies zu leugnen. Zu sinnwidrigen Annahmen kann die dogmatische Arbeit aber nie verpflichten. Darum schwächt denn auch Hardeland seine Ausführungen ab. „Man mag den Ausdruck (sc. Glauben) beim Kinde nicht zu gebrauchen wagen, so liegt daran weniger"[4]). „Wer den Ausdruck „Glaube" hier nicht zu gebrauchen wagt, müßte, falls er in der Sache zustimmt, einen Ausdruck wählen, der doch im Grunde dieselbe Gesinnung meint, die man als Glaube bezeichnet"[5]). Hardeland gelangt also nur so weit, eine dem Glauben ähnliche Gesinnung zu konstatieren; den Heilsglauben selbst erreicht er nicht. Daß diese Differenz belanglos sei, ist nur Hardelands Behauptung, deren dogmatisches Recht er nicht erwiesen hat und die mit seiner Rechtfertigungslehre sich nicht verträgt. Sieht man sich nun aber den von Hardeland reduzierten Kinderglauben näher an, so kann man bei demselben nicht stehen bleiben. Entweder führen Hardelands Erörterungen zur Theorie Bunkes. Das Kind läßt sich in der Taufe die Heilsgüter schenken[6]), ohne sie wirklich zu besitzen, d. h. die Taufe wäre nur eine Anwartschaft auf das Heil. Diese Folgerung will Hardeland nicht ge-

1) Hardeland a. a. O. S. 28. 2) Ebd.
3) Ebd. 4) Ebd. 5) Ebd. S. 29.
6) Hardeland a. a. O. S. 28.

zogen wissen. Er bestreitet ja die Richtigkeit der Theorie Bunkes. Dann ist nur die zweite Folgerung möglich: die Taufe wird zu einem opus operatum. Auch diese Charakteristik lehnt freilich Hardeland ab[1]), und seine Definition des Kinderglaubens als eines Ergreifens der in die geistliche Hand — aber was ist die geistliche Hand? — gelegten Güter soll offenbar den vollgültigen Beweis für die Unmöglichkeit einer solchen Auslegung erbringen. Aber Hardeland sieht sich doch genötigt zu erklären: „Und mag sich das Kind der Wirkung in der Taufhandlung nicht entziehen können, und insofern ein gewisser Zwang stattfinden, so findet der Geist ja das Kind in solcher Beschaffenheit vor, daß es gern auf seine (des Geistes) Wirksamkeit eingeht"[2]). Diese Erklärung ist von der Theorie des opus operatum wenigstens nicht mehr weit entfernt. Sich ihr entziehen könnte Hardeland nur, wenn er den reduzierten Glauben bereits als vor der Taufe vorhanden betrachtete. Dann würde er aber einer von der alten Orthodoxie mit Recht zurückgewiesenen Annahme anheimfallen und den Rechtfertigungsgedanken gefährden. So hat also Hardeland das opus operatum nur mit Worten aus dem Taufbegriff ausgeschieden; sachlich wird er dieser Theorie zugetrieben. Andererseits vermag seine Anschauung vom Kinderglauben nicht mehr die alte Fassung der Orthodoxie festzuhalten und darum eben nicht zu leisten, was sie doch leisten soll.

Auch Al. v. Oettingen bemüht sich um eine Lösung des Problems, die die Taufe in jeder Beziehung als das Sakrament der Wiedergeburt und Erneuerung zu fassen gestattet und doch die Linie der altlutherischen Theologie inne hält. Es entspricht diese Absicht ja nur der Gesamthaltung der Dogmatik v. Oettingens, die mit v. Hofmannischer Methodik, den Ansprüchen des deutschen Pietismus aus der Mitte des verflossenen Jahrhunderts, einem reichen Zitatenschatz aus der allgemeinen moderneren Literatur dem Geist des 17. Jahrhunderts wieder frische Lebenskraft einzuhauchen sich bemüht. So wird v. Oettingen trotz aller scheinbaren Fühlung mit den Kräften der Gegenwart zum Vertreter

1) Hardeland a. a. O. S. 29. 2) Ebd.

einer reaktionären Dogmatik, zum Bildner eines reaktionären Flügels innerhalb der theologischen Richtung des verflossenen Jahrhunderts, die mit v. Hofmann, der erfolgreich neue und wertvolle Problemstellungen in die Theologie seiner Zeit hineinzutragen wußte, Fühlung genommen hatte. Mit veränderter Methode sucht er doch zu repristinieren. Man würde v. Oettingens Stellung unzureichend beschreiben, wenn man den Gesichtspunkt der reaktionären Repristination ganz unbeachtet ließe. Aber niemand, in dem überhaupt etwas von der Idee eines geistigen Guts Leben gewonnen hat, kann auf die Dauer gegen den Strom einer großen geistigen Gesamtbewegung grade anschwimmen. Auch v. Oettingen hat es nicht vermocht; das erkennt man deutlich besonders an seiner Tauflehre, die gleichzeitig als eine von Rückständen nicht ganz freie Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit sich bekundet.

Die allgemeineren Richtlinien zur Bestimmung der Position v. Oettingens innerhalb der gegenwärtigen Stellung des Taufproblems gewinnt man, wenn man von seiner Polemik ausgeht. Es darf aber, um jedes Mißverständnis auszuschließen, zugleich darauf aufmerksam gemacht werden, daß v. Oettingen nicht in der Auseinandersetzung mit den modernen positiven Theorien über die Taufe seine Auffassung gewonnen hat, sondern vielmehr mit einer lange fertigen Anschauung in die Diskussion eingreifen konnte. Die Grundlinien seiner Position weisen zunächst direkt auf die altlutherischen Dogmatiker hin. Mit den aus der altprotestantischen Orthodoxie gewonnenen Argumenten begibt sich v. Oettingen in den Kampf, in der generellen Sakramentstheorie scheinbar die altlutherische Auffassung durch leise Korrektur konzentrierend, in der Einzelargumentierung mit altprotestantischen Einwürfen arbeitend, im schließlichen Ergebnis die altorthodoxe Theorie abschwächend.

Der theologiegeschichtlichen Stellung der Dogmatik v. Oettingens entspricht es, daß in seiner Polemik die älteste Stelle und den breitesten Raum die Auseinandersetzung mit der neulutherischen Doktrin einnimmt, zu der er selbst vorübergehend sich be-

kannt hatte [1]). Er wendet sich gegen den mißverständlichen Satz, daß „nur in der Taufe und nur vermittelst derselben" sich die Wiedergeburt vollziehe" [2]). Man darf nicht die Möglichkeit des Glaubens oder einer Bekehrung des Menschen vor der Taufe oder ohne dieselbe leugnen. Getauft sein und wiedergeboren sein sind nicht identische Begriffe [3]); und durch die Betonung einer leiblichen Naturwirkung der Taufe gefährdet man das lutherische Bekenntnis [4]). Doch darf man sich auch nicht mit Cremer und Bunke identifizieren. Cremer geht zu weit, wenn er bestreitet, daß mit der Wiedergeburt durch die Taufe ein neuer Lebensanfang in uns gesetzt werde, weil jene Wiedergeburt noch nicht sittliche Umwandlung, sondern nur Vergebung der Sünde und Rechtfertigung in sich schließe [5]). Es finden sich mehrfach bei v. Oettingen, namentlich auch in seinem älteren Aufsatz in der Dorpater Zeitschrift, Ausdrücke, die es wahrscheinlich machen könnten, als habe er schon vor Cremer die soteriologische Taufanschauung gelehrt, so besonders, wenn er als die Hauptsache bezeichnet, daß man durch die Taufe aus dem Tode gerettet sei [6]). Aber ein solches Verständnis hat doch, wie die näheren Erläuterungen zeigen, v. Oettingen fern gelegen, und er konnte darum später, ohne seine ursprüngliche Position zu modifizieren, Cremers Verständnis der Taufe zurückweisen. Mit demselben Recht durfte er Bunkes Theorie ablehnen, wie dies in der Dogmatik geschehen ist [7]). Denn schon in der Dorpater Zeitschrift stellte er das Programm auf, die Notwendigkeit und Möglichkeit der Wiedergeburt des Kindes durch die Taufe zu erweisen [8]). In einem späteren Aufsatz [9]) hat v. Oettingen dies Programm ausgeführt. Damit hat er dann zugleich den Aufriß der altlutherischen Tauflehre gewonnen.

1) A. v. Oettingen, Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe, ein articulus stantis et cadentis ecclesiae, Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche 1862 S. 343.

2) A. a. O. S. 330. 3) Ebd.

4) Ebd. Vgl. S. 343 und v. Oettingen, Lutherische Dogmatik, Bd. 2 Teil 2. München 1902. S. 385. 436.

5) Dgt. a. a. O. S. 437. 6) DZThK. 62, 338.

7) Dgt. S. 437. 8) DZThK. 62, 331.

9) DZThK. 1863.

Macht sich aber v. Oettingen im großen und ganzen den Aufriß der altlutherischen Doktrin zu eigen, so darf man vermuten, daß wenigstens ein Teil der dort vorhandenen Schwierigkeiten wiederkehrt. Sie sind nicht ausgeblieben, wenn auch v. Oettingen zunächst eine größere Konzinnität erstrebt. Er konnte diesem Interesse Folge geben, weil er an der neulutherischen Theorie die Gefahr des sakramentalen Prinzips erlebt hatte. So greift er denn mit Energie auf den Grundgedanken der generellen Sakramentstheorie der alten Tauflehre zurück, wenn er den Neulutheranern vorwirft, daß sie die reale, alle Heilswirkung vermittelnde Macht des Worts unterschätzten und eine falsche exklusive Verhältnisbestimmung von Wort und Taufe gäben, als ob die Taufe etwas anderes wirken könnte, denn das Wort. Das Wort Gottes sei nicht bloß überzeugend, sondern zeugend [1]. Eine solche Zeugungskraft besitzt aber das Wort, weil der ewige Logos, der ganze Christus, im Wort real gegenwärtig ist, sich selbst an sein Wort gebunden hat und darum von seinem Wort das Zeugnis gibt, daß es Geist und Leben sei [2]. Er ist ganz ebenso real in seinem Wort wie in seinem Sakrament zugegen. Wer darum Gottes wahres Wort hört, der empfängt Jesus ebenso notwendig, wie derjenige, der das Sakrament erhält [3]. Die Taufe ist nicht das einzige Wiedergeburtsmittel; man darf dem Wort nicht absprechen, was doch im Sakrament nur durch das Wort gewirkt wird. I Petr. 1, 23 ist für v. Oettingen ebenso bedeutungsvoll wie für die alten Dogmatiker [4]. Man darf eben das Wort nicht zu einem flatus vocis verflüchtigen [5]. Das Wesentliche in der Taufe ist also das Wort.

Man hat keinen Grund, diese Erklärungen v. Oettingens zu beanstanden. Nun soll aber doch das Taufsakrament neben dem Wort dogmatisch gerechtfertigt werden. Um diese Absicht zu verwirklichen, findet v. Oettingen keinen anderen Weg, als wie ihn bereits die altprotestantische Orthodoxie kannte. Das Sakrament gibt dasselbe Heilsgut wie das Wort, aber in einer anderen Weise der Vermittlung. Es bestätigt und versiegelt nicht bloß

1) DZThK. 62, 343. 2) Ebd. S. 345.
3) Ebd. S. 346. 4) Ebd. 535. 5) Ebd. 538.

die Heilswirksamkeit des Worts, sondern konzentriert und individualisiert sie eigentümlich. Darum hat man das Sakrament mit Recht das verbum visibile genannt. Seine wesentliche Eigentümlichkeit als Wiedergeburtsmittel wurzelt in der Kraft des Worts, das hier nicht bloß hörbar ist, sondern ein sichtbares, fühlbares Element der Vermittlung zu seinem Träger hat[1]). Das verkündigte Wort richtet sich an die Gesamtheit oder an viele zu gleicher Zeit[2]), das Sakrament aber ist das individuell applizierte Wort[3]). Erst durch das Sakrament der Taufe kann der einzelne seiner Rettung persönlich gewiß werden[4]). Man wird ganz an Hutters Ausführungen erinnert, wenn man bei v. Oettingen liest, daß das Wort das einzige ausreichende Mittel wäre, falls der einzelne, in seinem Gewissen beunruhigte Sünder durch die an sein bewußtes Geistesleben sich wendende Wortverkündigung zu voller persönlicher Heilsgewißheit gelangen könnte. Der zu heilende Mensch stellt aber durch sein leiblich bedingtes Naturleben eine eigenartig ausgeprägte Individualität dar. Darum ist es von vorn herein ein Erweis der gnadenreichen Herablassung Christi, daß er seiner Gemeinde heilige Handlungen eingestiftet hat, in denen ganz speziell dem einzelnen, und zwar in Rücksicht auf sein individuelles Bedürfnis die Heilsgnade und Heilsgabe zugesichert und durch leibliche elementare Träger mitgeteilt werden soll und kann[5]).

So wenig nun die altdogmatische Theorie als eine dogmatische Rechtfertigung des Taufsakraments gelten kann, so wenig kann dies von den Aufstellungen v. Oettingens behauptet werden. Mit der an die Theorie vom verbum visibile sich anlehnenden Definition bringt man es nicht zu einer dogmatischen, sondern höchstens zu einer religionspsychologischen Rechtfertigung, sofern man auf besondere psychische Bedürfnisse einzelner Individuen rekurriert, die besonderer, sinnenfälliger Medien bedürfen, um überhaupt ihres religiösen Besitzes dauernd froh und gewiß zu werden. Für die dogmatische Erkenntnis und Rechtfertigung ist damit noch nichts gewonnen. Denn die Dogmatik hat ja die in der Sache

1) DZThK. 62, 347 Dgt. 381. 384.
2) Dgt. S. 381.
3) DZThK. 62, 348 Dgt. S. 381.
4) DZThK. 62, 563.
5) Dgt. S. 381.

selbst liegenden, notwendigen und allgemein verbindlichen Momente herauszuheben, ohne auf spezielle psychische Bedürfnisse Rücksicht zu nehmen. Die Frage, wie das Heil dem einzelnen nahe gebracht werden soll, ist überhaupt keine dogmatische Frage. Auch führt die Definition des Sakraments als des verbum visibile und der individuellen Heilsapplikation und Gnadenzusicherung nicht auf die Taufe, sondern auf die Absolution. Schon Friedlib hat auf diesen Einwurf ausdrücklich Bezug genommen und ihm mit dem Hinweis zu begegnen versucht, daß der in der Absolution stattfindenden individuellen Applikation der Verheißung das signum externum fehle. Dogmatischen Halt kann er freilich diesem Einwand nicht geben. v. Oettingen hat ebenfalls seine besondere Definition der Taufe gegen den aus dieser Definition sich erhebenden Einwand schützen müssen. Aber auch er gelangt keinen Schritt weiter als Friedlib. Er kann nur wiederholen — daß er aus Friedlib selbst sein Argument geschöpft habe, soll damit nicht gesagt werden; mir ist eine Bekanntschaft v. Oettingens mit Friedlib hier nicht entgegengetreten — was schon Friedlib gesagt hatte. v. Oettingen meint, daß zwar schon die Absolution als das individualisierte und insofern dem einzelnen vergewisserte Wort bezeichnet werden könnte. Daher bilde sie auch den berechtigten Uebergang von der Eigentümlichkeit des Worts zu der des Sakraments[1]; und v. Oettingen ist in der glücklichen Lage, sich auf die confessio Augustana Art. 12 berufen zu können. Wenn er nun doch nicht die Folgerung aus diesem Zugeständnis[2]) zieht, so hat dies seinen Grund darin, daß für die in der Absolution stattfindende Handauflegung der direkte Befehl Christi fehlt, und daß ferner die Handauflegung kein leibliches Element ist, das als Träger des Worts dem einzelnen Empfänger appliziert werden könnte. Mit dieser Wiedergabe eines alten Arguments braucht man sich nicht aufs neue zu befassen. Es genügt zu konstatieren, daß auch v. Oettingen eine neue Form der Begründung nicht hat finden können.

Wohl aber darf dessen gedacht werden, daß die besondere

1) DZThK. 1862 S. 348.

2) Vgl. a. a. O. S. 563 und Dgt. S. 388.

dogmatische Rechtfertigung des Taufsakraments, die v. Oettingen anstrebt, eine Abschwächung der dogmatischen Rechtfertigung des Worts als Gnadenmittel zur Folge hat. Man konnte nicht gut die „Zeugungskraft" des Wortes stärker betonen, als es durch v. Oettingen geschehen war, der zum Ueberfluß noch in der Auseinandersetzung mit den Neulutheranern die Existenz eines Glaubens, einer Bekehrung und Wiedergeburt vor der Taufe und abgesehen von der Taufe zugab, wie ja auch der alten Orthodoxie diese These nicht fremd ist. Nun aber wird der Unterschied von Wort und Sakrament dahin festgelegt, daß erst das Sakrament die persönliche Heilsvergewisserung zu geben vermöge[1]). Wenn nun mit den Altlutheranern erklärt wird, ein Unterschied von Wort und Sakrament quoad rem sei nicht vorhanden, sondern nur quoad nos, so müßte v. Oettingen der Ueberzeugung huldigen, daß die Heilsgewißheit nur ein zufälliges Moment der Heilsgabe sei. Denn sonst würde ja ein Unterschied quoad rem konstatiert werden müssen. Will aber v. Oettingen dieser Folgerung nicht nachgeben, so verliert die aufgestellte Formel ihre Berechtigung. Dann wäre aber die These von der umfassenden Bedeutung des Worts als des ausreichenden Gnadenmittels gefährdet und man hätte den ersten Ansatz zu einer besonderen sakramentalen Würdigung der Taufe gewonnen. Nun kann aber v. Oettingen die Heilsgewißheit nicht für belanglos oder nebensächlich erklären, ist auch keineswegs gewillt, auf eine solche Betrachtung sich einzulassen. Dann bleibt ihm nur der Ausweg, die Bedeutung des Worts als Gnadenmittel einzuschränken. Er hat diesen Ausweg nicht vermeiden können. Denn er sieht sich zu der Erklärung veranlaßt, daß erst dort das Leben der Wiedergeburt wirklich eingetreten sei, wo Gott nicht bloß durch das allgemein verkündigte Wort, sondern durch das individuell applizierte Sakramentswort heilsordnungsmäßig den Menschen erfaßt habe[2]). Wenn also erst kraft der Taufe wir imstande sind, als Kinder Gottes zu leben[3]), und schlechterdings ohne dieselbe die Heilsgewißheit des einzelnen nicht möglich ist[4]), dann wird der Taufe eine Wir-

1) DZThK. 62, S. 347.
2) Ebd. S. 348.
3) Ebd. S. 351.
4) Ebd. S. 350.

kung zugeschrieben, die dem Wort, das doch auch vollgültiges Gnadenmittel sein sollte, nicht eignet. Das Wort kann also den wirklichen Eintritt der Wiedergeburt nicht vermitteln. Dann darf man aber nicht Wort und Taufe dogmatisch auf eine Stufe stellen. Erinnert man sich aber nun der anfänglichen Aussage über das Wort, so begreift man nicht, warum dem Wort nicht diese nur der Taufe zugeschriebene Wirkung möglich sein soll. Denn im Wort war Christus real gegenwärtig. Eine solche Gegenwart Christi kann aber, wie bereits bei der Erörterung der soteriologischen Tauflehre ausgeführt wurde, nie eine „allgemeine" sein, sondern stets nur eine individuelle. Die dogmatischen Erörterungen v. Oettingens also über das Wort als Gnadenmittel berechtigen gar nicht zu der Unterscheidung quoad rem und quoad nos. Dann würde aber wiederum die von v. Oettingen gegebene besondere Würdigung des Taufsakraments hinfällig werden, was auch daraus erhellt, daß v. Oettingen in der Polemik gegen die Neulutheraner die neulutherische These von der ausschließlichen Zurückführung der Wiedergeburt auf die Taufe bestritt und es monierte, daß man die Möglichkeit des Glaubens und der Bekehrung vor der Taufe und ohne die Taufe gradezu leugnete [1]). Dogmatisch angesehen darf aber der Glaube, den das Wort wirkt, nicht unterschieden sein von dem Glauben, den das Taufwort wirkt. Sonst ist der durch das Wort gewirkte Glaube noch nicht der Heilsglaube.

So wird es also v. Oettingen unmöglich, seine Theorie durchzuführen. Geht man von seinem Begriff des Worts als des Gnadenmittels aus, gelangt man zu einer Entwertung des Sakraments. Geht man aber, um von der Unzulänglichkeit der Einzelbegründung jetzt abzusehen, von der dem Taufsakrament zugewiesenen Wirkung aus, so gelangt man zu einer Abschwächung der dogmatischen Bedeutung des Worts als eines Gnadenmittels. Beides aber widerspricht den Absichten v. Oettingens. Dann aber kann man wohl behaupten, daß in den Darbietungen v. Oettingens die Sakramentsidee eine Rolle spielt, daß er stärker,

---

1) DZThK. 62 S. 330.

als er selbst es zugeben will, unter dem Einfluß des Sakramentsbegriffs steht; man kann aber nicht behaupten, daß es ihm geglückt sei, den dogmatischen Beweis für die Notwendigkeit zweier Arten des Gnadenmittels zu geben. Denn seine Ausführungen heben sich gegenseitig auf oder geraten wenigstens in Kollision mit einander, um schließlich bei unausgleichbaren Widersprüchen stehen zu bleiben. So bleibt nur die Möglichkeit übrig, durch den einfachen Rekurs auf die Schrift den Nachweis der Zweiheit der Gnadenmittel zu erbringen. Schon die alte Dogmatik mußte dabei stehen bleiben; auch v. Oettingen kommt nicht weiter. Er gibt diesem Nachweis zwar ein anderes Gewand. In der Taufe empfängt die Wirkung des Worts ihren „heilsordnungsmäßigen" Abschluß[1]. Volle Ruhe hatte der Kämmerer erst, als er getauft war (Art. 8). Etwa auch Kornelius? Und die Samariter glaubten doch nach v. Oettingen vor der Taufe[2]. Diese „heilsordnungsmäßige" Rechtfertigung ist nichts weiter als die Berufung auf die äußere Autorität der Schrift. Damit ist aber für die innere Erkenntnis der Sachlage noch nichts erreicht. Das Zurückgehen auf die äußere Schriftautorität ist der tatsächliche Verzicht auf die Lösung des Problems.

Wenn außerdem noch auf die Glaubensstärkung hingewiesen wird, die dem Heilsbedürftigen durch das Sakrament zu teil wird, so wäre es natürlich unmöglich, eine solche Stärkung in Abrede zu stellen. Aber mit dem Hinweis auf eine eingetretene Glaubensstärkung hat man noch keine dogmatische Rechtfertigung gegeben. Mit Quantitäts- und Intensitätserscheinungen hat es die Dogmatik nicht zu tun; das ist wiederum die Aufgabe der Religionspsychologie. Die Dogmatik käme auch in eine üble Lage, wenn sie derartige Erscheinungen in ihre Beweiskette aufnehmen wollte. Denn nun wäre sie gehalten, der konkreten Entwicklung des einzelnen Individuums nachzugehen, ohne einen Abschluß und ohne einen Maßstab zu finden. Weder die Frage nach dem „Wann" der Entstehung des Glaubens noch die Frage nach dem Wachstum und der Verstärkung des Glaubens ist eine dogmatische Frage,

1) DZThK. 1867, S. 542. 350.

2) Ebd. S. 541.

sondern nur die Frage nach dem „Wie“ und der Art des Glaubens, also die Frage nach den Bedingungen und Merkmalen des Begriffs. Die Theorie v. Oettingens ist also nicht einleuchtender als die altorthodoxe Theorie. Es kehren z. T. ganz dieselben Bedenken wieder, die gegen die alten Dogmatiker erhoben werden müssen; und die leichte Korrektur, die v. Oettingen vorgenommen hat, ist viel zu wenig eingreifend, als daß ein wirklicher Erfolg erwartet werden könnte. So sehr er im Recht ist, wenn er Cremers und Bunkes Position ablehnt, so wenig hat er doch vermocht, eine wirklich dogmatische Rechtfertigung seiner die alte Lehre repristinierenden Theorie zu geben.

Auch seine Rechtfertigung der Kindertaufe befriedigt nicht. Hier wagt er es freilich nicht, so unreduziert, wie bei der allgemeinen Tauflehre die altorthodoxen Anschauungen zu vertreten; aber ein wirklicher Gewinn ist doch nicht zu verzeichnen. v. Oettingen ist freilich fest überzeugt, nicht bloß von der Notwendigkeit der Kindertaufe — die ja ein articulus stantis et cadentis ecclesiae ist, die man nur bestreiten kann, wenn man mit dem sola gratia nicht ernst macht [1]); als ob die Anerkennung der altorthodoxen Theorie von der capacitas mere passiva [2]) und der bloßen dem Kinde vorbehaltenen Renitenz [3]) die Voraussetzung für die praktisch-religiöse und systematisch-theoretische Anerkennung des Gnadengedankens wäre — sondern auch von der Möglichkeit ihrer dogmatischen Rechtfertigung, sobald man nur eins zugeben wolle: daß man nicht das Recht habe, zu leugnen, was man nicht begreifen könne [4]). Mit einer solchen Erinnerung läßt sich schließlich jedes nicht zu lösende Problem der alten Theologie aus dem Wege räumen, und man hat noch obendrein den Vorteil, den Eindruck zu erwecken, als ob nur so die religiöse Pflicht der Demut

1) Dgt S. 402. 2) DZThK. 1863 S. 346.

3) Zu diesem Widerspruch vgl. Quenstedts Darbietung der Tauflehre. In der Dogmatik drückt sich v. Oettingen etwas reservierter aus: Jedem Kind eignet eine „gewisse passive Heilsempfänglichkeit“. Das zu leugnen wäre grausam (S. 412). Die „Extravaganz“ der Quenstedt'schen Definition des Kinderglaubens lehnt er ab (S. 433).

4) DZThK. 1863 S. 349.

und des Gehorsams wirklich geübt werden könnte und der theologische Gegner sich und sein Können selbstherrlich gegen Gott wende. Es kommt eine solche Erklärung auch einer weit verbreiteten modernen Stimmung entgegen, die die Religion als Geheimnis verstehen lehren will. Daß jede lebendige Religion nicht bloß dem irreligiösen Menschen mysteriös erscheint, sondern auch das fromme Individuum vor Tiefen stellt, die es nicht ergründen kann, ist ganz gewiß richtig. Aber im Geheimnis liegt nicht die Kraft und nicht das eigentliche Leben der Religion. Die Ziele und Werte sind offenbar und einleuchtend in ihrer Relation auf die Einzelseele. Das Unerklärbare fängt erst an, wenn man es versucht, die Einzelerscheinungen in einen großen weltumspannenden Zusammenhang einzuordnen, oder wenn es gilt, die Frage nach dem „Wie" und „Wann" der Entstehung des religiösen Lebens, nach dem „Wie" der Offenbarung Gottes in den Offenbarungsträgern zu beantworten. Hier versagen schließlich die Mittel unseres Erkennens. Die Dogmatik hat keinen Grund, dies Geheimnis zu ignorieren. Aber es fällt zusammen mit den Schranken unseres Erkennens überhaupt, mit Schranken, die auf dem Gebiet des profanen Wissens bereits beginnen. Die Dogmatik selbst darf aber dies aus allgemein wissenschaftlichen Erwägungen in seinem Dasein zu verstehende Geheimnis nicht durch neue Geheimnisse innerhalb der Einzeldiskussion der einzelnen loci vermehren. In der Einzelerörterung darf man nur das Geheimnis wiederfinden, das aus den allgemeinen Erörterungen sich ergibt, oder man hat, falls neue Rätsel sich ergeben, einen falschen Weg betreten. Die Erkenntnis solcher Rätsel verpflichtet dann nicht zu einem demütigen Verzicht auf weitere Arbeit, der nur der intellektuellen Redlichkeit gefährlich werden könnte, sondern zu einer Revision der eigenen dogmatischen Entwicklungen. Dogmatischen Wert hat also eine solche Berufung auf das Unbegreifliche, wie sie bei v. Oettingen uns begegnet, nicht. Die Kindertaufe muß, sobald es sich um ihre dogmatische Rechtfertigung handelt, ebenso begreiflich sein wie die Erwachsenentaufe. Ist sie es nicht, so zeugt das von einem Fehler in der systematischen Anlage. Daß trotzdem immer wieder der Berufung auf das Geheimnisvolle in

der dogmatischen Rechtfertigung der Kindertaufe stattgegeben wird, hat seinen Grund in der unzulänglichen Vergegenwärtigung der Tragweite des religiösen Motivs der Demut und in der Verwechselung der religionspsychologischen Aufgabe mit der dogmatischen.

Sieht man nun aber von dem unberechtigten Rekurs v. Oettingens auf das Unbegreifliche ab, um seinen positiven Darbietungen nachzugehen, so muß man konstatieren, daß er die altorthodoxe Anschauung von der Kindertaufe abgeschwächt hat, ohne doch eine zutreffende dogmatische Rechtfertigung gegeben zu haben. Dies letztere gilt auch dann, wenn man sich auf den Boden seiner eigenen Fragestellungen begibt. v. Oettingen hatte Bunkes Lösungsversuch zurückgewiesen. Die Kindertaufe darf also nicht als das Sakrament der Berufung oder Anwartschaft auf das Heil erklärt werden. Es muß die sakramentale Wiedergeburt behauptet werden. Das ist auch geschehen. v. Oettingen meint, daß nirgends der Unterschied von Wort und Sakrament so deutlich wie in der Kindertaufe werde. Hier könne das Wort der Predigt nicht Anwendung finden. Es sei also Aberglaube, wenn man die Form der Predigt für das Kind anwenden wollte. Die einzig denkbare Form der Heilsapplikation an das Kind, also das Mittel seiner Rechtfertigung, sei die Taufe oder die sakramentale Wiedergeburt. Grade weil im neugeborenen Kinde das Elementare vorwalte, sei die Taufe für die Kinder da[1]). Aber müßte diese Begründung nicht auf die Theorie Krogh-Tonnings hinführen? Krogh-Tonning hatte ja mit Hilfe grade dieses Gedankens die spezifische Eigenart des Sakraments neben dem Wort betont. Dieser Konsequenz durfte aber v. Oettingen nicht Folge geben; er hatte ja die Unverträglichkeit der theosophischen Tauflehre mit dem lutherischen Gnadengedanken erkannt und das Hauptmotiv der generellen Sakramentslehre der alten Dogmatiker sich angeeignet. Dann werden aber die soeben zitierten Erklärungen über die Kindertaufe unverständlich. Wenn das Wort zum konstituierenden Moment der Taufe gemacht ist, wenn ausdrücklich die Wirkung des Sakraments auf das Wort zurückgeführt wird[2]), so versteht man

1) DZThK. 1863 S. 334 ff.
2) Ebd. 1862 S. 538.

nicht, warum das verbum visibile auf das Kind eine Wirkung soll ausüben können, die dem verbum praedicatum versagt bleibt. Es kann ja doch nur das verbum, das seinem Gehalt und seiner charakteristischen Bestimmtheit nach mit dem verbum praedicatum identisch ist, in der Kindertaufe die Wirkung ausüben. Sieht man aber genauer hin, so findet man, daß v. Oettingen hier überhaupt mit einem anderen Gegensatz operiert, als er ihn sonst in seiner Tauflehre kennt. Denn die ursprüngliche Gegenüberstellung des verbum visibile und audibile war darin begründet, daß das verbum visibile die individuelle Applikation der Heilsgnade zur Darstellung brachte und darum die Heilsgewißheit wirkte. Dieser Gesichtspunkt, von dessen Recht oder Unrecht nicht mehr gesprochen zu werden braucht, ist hier in der Erörterung über die Kindertaufe völlig aufgegeben. Er hätte ja auch keinen Sinn. Denn dieser besondere Erfolg der Taufe setzt die Wirksamkeit des verbum praedicatum voraus, und rechnet mit einer Folge, die v. Oettingen, der stärker als die alte Orthodoxie auf die Psychologie Rücksicht nimmt, den unmündigen Kindern gegenüber nicht sicher zu statuieren wagt. So fällt nun aber aus der dogmatischen Rechtfertigung der Kindertaufe grade das Moment fort, dem v. Oettingen in der dogmatischen Rechtfertigung der Taufe überhaupt das entscheidende Gewicht verliehen hatte. Man muß also in der Tauflehre v. Oettingens einen schweren systematischen Fehler konstatieren, und im Zusammenhang damit eine aus der grundlegenden Auffassung v. Oettingens nicht ableitbare neue Formulierung des Verhältnisses von Wort und Sakrament, oder richtiger, die Anbahnung einer neuen Formulierung. Denn zu einer folgerichtigen Durchführung kommt es nicht, da sie in die theosophische Anschauung einzulenken nötigen würde. Dann aber bleibt neben dem konstatierten systematischen Fehler die unverständliche Behauptung stehen, daß das Wort das wirksame Medium in der Taufe ist, es aber doch abergläubisch wäre, eine Wirksamkeit des Worts auf die Kinder vorauszusetzen. Die Wirkung, die der Kindertaufe zugeschrieben wird, nämlich die sakramentale Wiedergeburt[1]), er-

1) DZThK. 1862 S. 335.

klärt sich nicht aus der Tatsache, daß die Taufe als verbum definiert wird. Daß v. Oettingen die Prädikate audibile und visibile nennt, hat keine Bedeutung. Denn sie ändern nicht das Wesen des Worts. Und auch mit Bezug auf das visibile stände man vor einem Rätsel. Denn die anschauliche Rede der Taufe ist für das Kind noch keine anschauliche Rede. Es kann also v. Oettingen seine Theorie vom Wort de facto nicht aufrecht erhalten; wenn er sie aber der Absicht nach aufrecht erhält, verwickelt er sich in einen unlösbaren Widerspruch oder gelangt zu einer aus seinen Prämissen nicht verständlichen Behauptung. In beiden Fällen aber ist die beabsichtigte dogmatische Rechtfertigung unmöglich geworden.

Ja man muß einer noch größeren Unsicherheit in der dogmatischen Rechtfertigung des Sakraments der Kindertaufe begegnen, als wie sie bisher zu erkennen war. Auf grund der bisher besprochenen Ausführungen v. Oettingens durfte man doch nur von einer Unzulänglichkeit der Begründung der behaupteten Wirkung und einem — freilich unlösbaren — Widerspruch mit der allgemeinen Sakramentstheorie reden. Nun sieht aber v. Oettingen sich genötigt, überhaupt die sakramentale Wiedergeburt durch die Kindertaufe, die er doch behauptet hatte[1]), in Frage zu stellen. Das ist um so befremdlicher, als Bunkes Tauftheorie von ihm abgelehnt wurde. Zunächst wird der Kinderglaube reduziert. Daß das Moment der „Vernunft" oder des „Bewußtseins" fehlt, bereitet v. Oettingen allerdings keine Schwierigkeiten. Denn er meint auf grund der Schrift (vgl. Lc. 1, 41) vom Glauben auch dann sprechen zu dürfen, wenn diese Momente nicht vorhanden sind. Aber trotz seiner Schriftgebundenheit und seines Rückzuges auf das Unbegreifliche steht er doch zu stark unter dem Eindruck der psychologischen Bedenken, als daß er Quenstedts Theorie unbedingt sich hätte aneignen können. Sie galt ihm ja als Extravaganz. Dann freilich könnte es fraglich erscheinen, ob nun die Theorie vom Kinderglauben, der ja doch Heilsglaube sein soll,

1) DZThK. 1863 S. 335; vgl. S. 345: die reale Wiedergeburt vollzieht sich tatsächlich durch die Taufe im Kinde. v. Oettingen hat diesen Aufsatz nicht antiquiert, vielmehr in seiner Dogmatik ihn anerkannt.

dogmatisch tragen kann, was sie tragen soll. Diesem Bedenken sucht v. Oettingen dadurch zu begegnen, daß er als das zentrale Moment des Glaubens den Kindessinn betrachtet [1]). Damit wäre dann wiederum die dogmatisch einheitliche Betrachtung des Glaubensbegriffs gesichert. Aber Kindessinn ist doch nie identisch mit Unbewußtsein. Und wenn man diesen Kindessinn als actus directus vom actus reflexus unterscheiden will, so führt die Unterscheidung doch nicht weiter als bis zur Anerkennung der Tatsache, daß man es mit einem offenen und aufgeschlossenen Vertrauen zu tun hat, das arglos ist und noch keine Rechenschaft über den Grund seines Vertrauens sich ablegt. Zu einem Vertrauen aber, das um sich selbst nichts weiß, gelangt man nie. Man würde sonst auch, wie schon früher bemerkt, den Begriff des Vertrauens aufheben. Zum Glauben gehört aber, wie v. Oettingen weiß, noch die Buße. Er meint, daß dem Kindesglauben, „wie es scheint", die Buße fehle [2]). Das würde dann freilich die dogmatische Bedeutung des Kinderglaubens aufs äußerste gefährden. Darum fühlt sich v. Oettingen gedrungen, dem Augenschein entgegen den Begriff der Buße in den Kinderglauben aufzunehmen. Das Bußringen „muß und wird im Kinderglauben seinen gottgesetzten Keim- und Anfangspunkt haben, sofern ja der Glaube nichts anderes ist als gottgewirkter Kindessinn und dieser im sündigen Kindesherzen nicht anders erzeugt und geboren werden kann, als durch eine gottgewirkte μετάνοια, Sinnesänderung, welche ja eins mit dem biblischen Begriff der Buße ist" [3]). Es soll hier nicht herausgehoben werden, daß v. Oettingen die Tatsächlichkeit der Buße in der Form einer Forderung und eines Postulats konstatiert, was offenbar ein Unding ist. Es sei vielmehr dessen gedacht, daß er glaubt von einer Sinnesänderung sprechen zu dürfen, wo er selbst noch kein Bewußtsein anerkennt. Sinnesänderung ist doch eine Aenderung des Bewußtseins und der Willensrichtung. Voraussetzung der Buße im Stadium des Unbewußtseins dürfte dann als begrifflicher Widerspruch beurteilt werden. Dem Gewicht der von allen Seiten sich erhebenden Bedenken

1) DZThK. 1863 S. 347. 2) Ebd. S. 349.
3) DZThK. S. 350.

kann sich auch v. Oettingen nicht ganz entziehen. Denn er kommt schließlich zu dem resignierten Ergebnis: „Wir wollen uns ja gern bescheiden über diesen Punkt: wie und ob[1]) der Glaube, der wirkliche, heilsempfängliche[1]) Glaube in den Kindern vorhanden sein kann, oder vielmehr, ob wir diese gottgewirkte „Aufgeschlossenheit für das Heil" Glaube nennen dürfen, etwas entscheidendes zu bestimmen"[2]). Ein solches Bekenntnis gefährdet aber die systematische Sicherheit der dogmatischen Rechtfertigung des Kindertaufsakraments. Den Standort einer bloßen Anwartschaft auf das Heil haben wir allerdings noch nicht. Am Gedanken einer Wirkung des Taufsakraments wird festgehalten. Aber es fehlt doch das Vertrauen auf die eigene Theorie, das bei den alten Dogmatikern vorhanden war, und es findet eine tatsächliche Reduzierung des dogmatischen Begriffs des Kinderglaubens statt, den v. Oettingen auch in dieser abgeschwächten Form nicht von den dem Begriff selbst anhaftenden Unklarheiten frei zu machen verstanden hat.

Aber bei der soeben uns begegnenden Resignation bleibt v. Oettingen nicht stehen. Er wirft in seiner Dogmatik die Frage auf, ob durch den Akt der Kindertaufe die Rechtfertigung und Sündenvergebung, die an den bewußten Glauben als Bedingung gebunden sei[3]), dem unmündigen Kinde gewährleistet werden könne, und wir lesen dann die Worte: „Ob wir jenen göttlichen Gnadenakt beim unmündigen Täufling als Wiedergeburt oder Rechtfertigung im vollen[4]) Sinn des Wortes bezeichnen dürfen, kann ja .... fraglich sein, ja nicht ohne Grund[1]) angefochten werden"[5]). Dann wäre aber die dogmatische Rechtfertigung der Kindertaufe mißglückt. Die Dogmatik kann nicht unterscheiden zwischen voller und nicht voller Wiedergeburt. Davon war bereits in der Auseinandersetzung mit Bunke gesprochen worden. Muß man also eine unvollkommene Rechtfertigung und Wiedergeburt zugeben, dann hat man eingeräumt, daß der Heilsbesitz noch nicht vorhanden ist. Kann die Kindertaufe also nicht die Rechtfertigung und

1) Von mir gesperrt.
2) A. a. O. S. 359.
3) Dgt. § 53, 1. 3.
4) Von v. Oettingen gesperrt.
5) Dgt. S. 417.

Wiedergeburt ganz verleihen, so hat sie überhaupt nicht das Heil mitgeteilt. Wenn trotz dieser Einschränkung der durch die Kindertaufe erwirkten Wiedergeburt und Rechtfertigung v. Oettingen doch erklärt, daß sich in der Kindertaufe wirklich und wirksam[1]) um Christi willen die geistliche Wiedergeburt des fleischlich geborenen Kindes vollziehe, aber doch nur in dem Sinne und in der Weise, daß der heilsgewisse, weil von Gott geschenkte Anfang des neuen Lebens in der Gotteskindschaft damit ein für allemal gesetzt sei, um innerhalb der christlichen Gemeinschaft einer bewußten Entfaltung entgegen zu gehen, so bedeutet diese Erklärung dogmatisch angesehen einen Widerspruch mit dem ersten Eingeständnis. Soll aber der Blick auf die Entfaltung des Lebens gerichtet werden, so ist der dogmatische Gesichtspunkt preisgegeben. In beiden Fällen ist aber die dogmatische Rechtfertigung nicht erreicht, vielmehr, dogmatisch betrachtet, das Sakrament der Kindertaufe abgeschwächt, die altorthodoxe Theorie von der Kindertaufe als dem sacramentum regenerationis reduziert und in dieser Reduktion unbrauchbar geworden.

Es führt also auch v. Oettingens Versuch, auf den Bahnen der alten Tauflehre das Taufsakrament dogmatisch zu begründen, nicht zum Ziel. Was er erreicht, ist nur eine dogmatisch nicht verwertbare Abschwächung der alten Theorie. Ja es muß zum Schluß noch darauf hingewiesen werden, daß sogar Reste der theosophischen Betrachtung nicht ganz überwunden sind, v. Oettingen demnach in seiner Taufvorstellung Rudimente seiner eigenen Vergangenheit, die er doch nicht mehr anerkennen wollte, hat zurückbleiben lassen. Eine direkte Naturwirkung des Taufsakraments will er allerdings nicht lehren[2]), und mit Philippi möchte er Einsprache erheben gegen die Annahme einer Naturwirkung, weil die Gefahr einer magisch-dynamischen Auffassung vorhanden sei[3]). Aber ein Rest jener Deutung ist doch zurückgeblieben; denn v. Oettingen will „keineswegs jene, unsere leibliche Natur heiligende Wirkung göttlicher Gnade überhaupt bestreiten“[4]), nur meint er,

1) Dgt. S. 417. Von v. Oettingen gesperrt.
2) v. Oettingen, Dgt. S. 385.
3) Ebd. S. 436. 4) Ebd. S. 386.

daß sie sich bereits durch das Wort vollziehe. Und trotz seines späteren Zusammengehens mit Philippi kann v. Oettingen doch erklären: „Wir unsererseits bestreiten keineswegs — wie das z. B. Philippi in extremer Weise tat — die relative[1]) Berechtigung jener realistischen Auffassung der geist-leiblich[1]) im Sakrament uns dargereichten Gnadengabe. Auch wir gestehen zu, ja möchten es besonders betonen[1]), was Thomasius sagt: während das Wort mit seinem Zeugnis sich an die selbstbewußte Persönlichkeit des Menschen wendet, um auf sie und vermittelst ihrer auf den ganzen Menschen zu wirken, wendet sich das Sakrament an den ganzen geist-leiblichen Wesensbestand des Menschen"[2]). So scheint es denn auch nur bedenklich, eine direkte Wirkung auf die leibliche Naturseite des Menschen als das Spezifische des Sakraments zu behaupten[3]). Eine indirekte Wirkung scheint also weniger bedenklich zu sein. Aber größeres Gewicht darf man kaum diesen Erklärungen beilegen, die mehr ein psychologisches Interesse erwecken, sofern sie als Rudimente eines früheren Entwicklungsstadiums v. Oettingens sich bekunden. Für das dogmatische Verständnis der Tauflehre v. Oettingens haben sie höchstens ganz untergeordnete Bedeutung; suchte er doch jede gefahrdrohende Wendung zu beseitigen.

Eine Reihe von charakteristischen Lösungsversuchen ist an unseren Augen vorübergezogen. Man versuchte des Problems Herr zu werden vermittelst einer Weiterbildung des spezifisch sakramentalen Motivs der altorthodoxen Tauflehre; man versuchte es mit einer am lutherischen Rechtfertigungsgedanken orientierten Neubildung der alten Lehre; man versuchte es mit einer Reduktion der überlieferten Lehre oder mit einer zeitgemäßen und darum nicht ganz kraftvollen Repristination. Eine Lösung, die den Nor-

1) Von mir gesperrt.

2) v. Oettingen, Dgt. S. 401. Hier darf man vielleicht auch psychologisch und historisch das Verständnis suchen für jene Vorstellung v. Oe.s vom Taufwort, die in die Bahnen Krogh-Tonnings hinüberleiten mußte und einen fremden Unterton in die Darbietungen einführte.

3) Ebd. S. 400.

men des dogmatischen Denkens Befriedigung zu gewähren vermocht hätte, wurde nicht gefunden; und allen Versuchen eignete in verschiedener Form und in verschiedener Stärke das dogmatische Kleben am Sakramentsbegriff. Vergegenwärtigt man sich den Inhalt der altprotestantischen Tauflehre und die dogmatische Behandlung des Taufsakraments in der gegenwärtigen positiven Theologie, so scheint die Reihe der in Frage kommenden Möglichkeiten einer dogmatischen Erörterung des Taufsakraments im „positiven" Sinn erschöpft zu sein. Erwies sich aber keine dieser Erörterungen als zulänglich, so ist offenbar ein radikaler Schnitt das einzige Heilmittel, also in einer „reformierten" Entleerung und Verflüchtigung der rettende Weg zu erblicken. Doch ehe diese Möglichkeit erwogen wird, sei noch zweier Auswege gedacht, die nicht grade neu sind, aber mit entschlossenem Mut betreten werden, dadurch freilich erst recht die Notlage beleuchten, in die man hineingeraten ist.

In der „allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung" [1]) hat Fr. H. eine Reihe von Artikeln veröffentlicht unter der Ueberschrift: „Initiale und Randzeichnungen zum Sakrament der Taufe". Es kann nicht meine Aufgabe sein, in eine Einzelbesprechung seiner Darbietungen mich einzulassen. Das würde zu überflüssigen Wiederholungen führen. Es werden diese Artikel nur deswegen erwähnt, weil sie zum Schluß ein Motiv erkennen lassen, das uns bereits gelegentlich entgegengetreten war, aber in dieser unverhüllten Gestalt doch kaum vorgefunden wurde. Fr. H. ist ein energischer Vertreter der Auffassung der Taufe als des Sakraments der Wiedergeburt; und er versteht diesen Satz im Sinne des Bekenntnisses und der Liturgie. Aber er weiß auch, welchen Schwierigkeiten dieser Satz begegnet. Er leugnet nicht, daß es möglich sei, aus der Wiedergeburt in der Taufe im Sinn der Setzung eines neuen Lebensanfanges in menschlichen Gedankengängen Folgerungen abzuleiten, die anderen grundlegenden Lehren des Evangeliums widersprechen [2]). Aber er legt Verwahrung dagegen ein, daß man in menschlichen Folgerungen Gott die Wege

1) Allg. Ev.-luth. K.Ztg. 1902.
2) A. a. O. S. 487.

vorschreiben will, die er auf grund einer in seinem Worte bezeugten Gnadentat nun gehen muß. „Menschen gegenüber besteht das Gesetz der Folgerichtigkeit zu Recht. Wer es aber auf Gottes geoffenbartes Evangelium anwenden will, wird dies Unternehmen scheitern sehen und Schiffbruch leiden am Glauben. In Wahrheit muß der christliche Glaube viele Dinge in sich zusammenfassen, die nach Menschengedanken eitel Widersprüche sind; und, wenn irgendwo, so hat er eben hierin die Schmach Christi zu tragen" [1]). Das ist jedenfalls eine offene Sprache; was von ihr zu halten ist, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. In der Erörterung der Tauflehre Rocholls und v. Oettingens war dies, wie ich hoffe, ausreichend geschehen. Etwas sucht nun freilich Fr. H. doch einzulenken. Denn es soll „selbstverständlich nicht geleugnet sein", „daß wir je nach unserer Lebensführung berufen sein können, die Tatsachen und Wahrheiten des Himmelreichs auch in der menschlichen Vorstellung und im menschlichen Begriff zu einem einheitlichen, widerspruchslosen Ganzen zusammenzufassen" [2]). Wie dies freilich möglich sein kann, wenn doch kurz vorher behauptet war, daß im christlichen Glauben viele Dinge enthalten seien, die nach menschlichen Gedanken „eitel Widersprüche" seien, erfährt der Leser nicht. Wohl aber darf er nun wiederum hören, daß die Forderung, ein widerspruchsloses Ganzes herzustellen, über das Stadium eines Versuchs nicht hinauskommen kann. „Doch bleibt dies ein Versuch." „Wird er in der Weise durchgeführt, daß man geoffenbarte Tatsachen und Wahrheiten ausscheidet oder ändert, weil sie in das selbst gewählte System nicht passen, so bleibt er nicht mehr christlich, sondern wird im letzten Grunde zu einer eitlen Selbstvergötterung. Diese trägt ihr Gericht schon darin in sich selber, daß dieselben Ergebnisse, welche dem, der sie aufstellt, alle Wahrheit in sich fassen, anderen zum Gegenstand des Spottes werden." „Obwohl wir demnach nicht leugnen, daß aus der Anerkennung der objektiven Wiedergeburt in der Taufe Folgerungen abgeleitet werden können, die anderen grundlegenden Lehren des Evangeliums widersprechen, so hat dies für uns keine

---

1) A. a. O. S. 487. 2) Ebd.

weitere Bedeutung. Wir wahren uns in voller Zuversicht das evangelische Recht, keine einzige dieser Folgerungen anzuerkennen. Nach Gottes Wort wird durch die Wiedergeburt in der Taufe kein höheres Heilsmoment der Rechtfertigung hinzugefügt, die Rechtfertigung nicht in Gerechtmachung umgewandelt und dem Wesen und der Notwendigkeit der Bekehrung und des Glaubens nichts abgesprochen. In seinem Wort erweist sich Gott immer als ein Gott der Ordnung für den Gehorsam des Glaubens, aber allerdings nicht als ein Gott des Systems für die natürliche Vernunft" [1]). Dieser Autoritätsbeweis überbietet noch den altprotestantischen. Denn die alten Dogmatiker standen doch unter anderen allgemeinwissenschaftlichen Voraussetzungen wie Fr. H., mit dem eine Auseinandersetzung um so weniger angebracht ist, als er jeden Einwand als Ausfluß der selbstherrlichen Vernunft zurückweisen würde. Da hört natürlich jede Aussicht auf Verständigung auf. Es genügt darauf hinzuweisen, daß er den Ariadnefaden meint gefunden zu haben, der aus dem Labyrinth sicher hinausführt. Daß aber der von ihm gewiesene Ausweg ungangbar ist, dürfte aus dem bisherigen Verlauf unserer Untersuchung einleuchten.

Eine andere Bahn hat Steinmetz eingeschlagen [2]). Er will die Taufwiedergeburt primär als religiös-soteriologische verstanden wissen; das ist das richtige an der Tauflehre Cremers. Aber Steinmetz identifiziert sich nicht mit der soteriologischen Taufdoktrin; denn er nimmt in den Begriff der Wiedergeburt die ethische Wandlung auf. Das neue soteriologische Verhältnis zu Gott kann nicht gedacht werden, ohne daß es in uns eine Kraft neuen sittlichen Lebens entfaltet [3]). Die Wiedergeburt ist als Widerfahrnis und treibende sittliche Aufgabe zu verstehen [4]). Andererseits darf man Althaus' Anschauung vom Glauben vor und nach der Taufe sich nicht aneignen. Denn der Heilsglaube ist es, der im N. T. bei der Erwachsenentaufe die Voraussetzung für den Taufempfang bildet. Heilsglaube ist vor dem Sakrament vorhanden [5]).

---

1) A. a. O. S. 487.
2) Steinmetz, Taufe und Wiedergeburt, NKZ. 1902.
3) NKZ. a. a. O. S. 79.
4) Ebd. S. 151. 5) Ebd. S. 162.

Daß es nun natürlich schwer wird, die Notwendigkeit der Taufe zu begreifen, ist selbstverständlich. Steinmetz weiß das auch sehr wohl. Es taucht vor ihm ein schweres Problem auf [1]). Er löst es durch die These, daß das Wort den Glauben wirkt, der Glaube das Heil ergreift, das Sakrament aber die spezielle, individuelle Applikation bedeutet. Es macht uns noch speziell des Heils gewiß [2]). Eine dogmatische Rechtfertigung ist dies freilich nicht. Denn der Heilsglaube existiert nicht ohne Heilsgewißheit. Doch darauf braucht in unserem Zusammenhang nicht weiter eingegangen zu werden. Hier interessiert zunächst, daß Steinmetz das Verhältnis von Taufe und Wiedergeburt so zu entwickeln versucht, daß dem Wort und dem Glauben nichts genommen wird, daß die Wiedergeburt nicht als rein soteriologischer Akt verstanden wird und die Bedeutung des Sakraments trotz allem gewahrt bleiben soll.

Nun aber stellt sich neben die bereits von Steinmetz bemerkte Schwierigkeit eine neue. Wenn er nicht mit Althaus einen erst nach der Taufe zu konstatierenden Heilsglauben zugeben will, so könnte die Rechtfertigung der Kindertaufe in Frage gestellt werden. Man kann nach Steinmetz nicht von einem Glauben der Kinder vor der Taufe sprechen, auch nicht von einem in der Taufe gewonnenen Glauben. Beides ist unpsychologisch [3]). Dann kann es bei der Kindertaufe mit dem Glauben nicht dieselbe Bewandtnis haben, wie bei der Erwachsenentaufe. Bei der Kindertaufe tritt der nachfolgende Glaube an die Stelle des Glaubens, der bei der Erwachsenentaufe vorangeht, eine Behauptung, für die er einen direkten Schriftbeweis nicht zu geben in der Lage ist, die er nur auf grund der analogia fidei aufrecht erhalten zu können erklärt. Nun aber scheint das Sakrament der Kindertaufe eine bloße Zeremonie zu werden. Dann hätte aber Steinmetz wider Willen den lutherischen Sakramentsbegriff verlassen. So bleibt, da auch ein Ausweg, wie der von Fr. H. empfohlene, ihm nicht sympathisch sein kann, nur noch eine Möglichkeit übrig: die Taufe als opus operatum zu fassen. Steinmetz weiß, daß ihm kein anderer Ausweg bleibt; und er hat den Mut, diesen Weg zu gehen.

1) NKZ. a. a. O. S. 161. 2) Ebd. S. 162.
3) Ebd. S. 226.

Wenn, so meint er, Althaus die Wirkung der Taufe ex opere operato bestreite, weil der Glaube nachfolge, so lasse er unberücksichtigt, daß doch beim Empfang der Taufe der Glaube fehle. Man könne darum nicht umhin, in gewissem Sinn von einem opus operatum zu sprechen, und man könne eben nur behaupten, daß der nachfolgende Glaube dies opus operatum limitiere[1]). Neu ist auch diese, auf evangelischem Boden immerhin befremdende Erklärung nicht. Schon Richter hat dieselbe Behauptung mit derselben Limitierung im Jahre 1861 zur Diskussion gestellt[2]). Daß die Dogmatik mit dieser These nichts anfangen kann, dürfte aus den Erörterungen in der Auseinandersetzung mit der soteriologischen Doktrin sich ergeben. Steinmetz hat mit dieser Erklärung seiner Tauflehre auch einen unheilbaren Riß zugefügt. Denn er trennt nun dogmatisch die Kindertaufe von der Erwachsenentaufe. Auch sein Weg wird ungangbar, selbst wenn die Theorie vom opus operatum eine dogmatisch mögliche Vorstellung wäre. Es werfen also wohl die beiden letzten Versuche ein interessantes Schlaglicht auf die Situation; aber irgend welche Mittel, in legitimer Weise die Not zu beseitigen, haben sie nicht nachzuweisen vermocht.

Ich sehe nur einen Weg, die dogmatische Notlage, die die jetzt hinter uns liegenden Untersuchungen kennen gelehrt haben, zu überwinden, den Weg nämlich, der eine besondere dogmatische Wertung des Taufsakraments ausschließt. Allen Versuchen, mit denen wir uns beschäftigen mußten, war bei aller Differenz diese besondere dogmatische Wertung des Sakraments gemeinsam. Sie konnte ganz massiv zum Ausdruck kommen, sie konnte schließlich auch mehr stimmungsmäßig als in dogmatisch

1) NKZ. a. a. O. S. 229.

2) Richter, Die Kindertaufe, ihr Wesen und ihr Recht. ThStKr. 1861 S. 247. — v. d. Trenck hatte schon gefühlt (vgl. Hardeland), daß seine Theorie dem Vorwurf des opus operatum anheimfallen könnte. Er meint dem Vorwurf mit der dogmengeschichtlich unhaltbaren Vorstellung begegnen zu können, daß in dieser Theorie es doch nur das menschliche opus im Sakrament gewesen sei, das, ohne Glauben geübt, als wertlos zu gelten habe, niemals aber das opus divinum, das in seinem Geschehen unabhängig vom Glauben sei.

klarer Formulierung ihren Ausdruck finden; aber sie war überall nachweisbar. Ich brauche nicht im einzelnen zu rekapitulieren und zusammenfassend zu wiederholen, zusammenfassend die Linien noch einmal vorzuführen, die sich herausstellten. Es darf an dem Hinweis auf das allen Gemeinsame sein Bewenden haben. Wenn nun die Frage noch erörtert werden soll, ob der soeben angedeutete Weg gangbar ist, so möchte ich die Erörterung dieser Frage zugleich mit einer Charakteristik der Sakramentslehre M. Kählers verbinden, die freilich auf eine besondere Betrachtung der Sakramente nicht verzichtet, die aber doch so reserviert sich verhält, daß man von ihr aus den Uebergang mag finden können zu der Position, die, wenn ich recht sehe, allein eine wirkliche Ueberwindung der Schwierigkeiten verheißt.

4.

Kählers Tauf- und Sakramentslehre ist der konsequenteste Versuch innerhalb der positiven Dogmatik, die sakramentale Wertung des Sakraments zu überwinden. Er wirft freilich die Frage auf, ob die reformatorische Schätzung der Sakramente noch zu Recht bestehe, und er wirft diese Frage auf um sie zu bejahen. Trotzdem möchte man fragen, ob er überhaupt noch eine dogmatische Rechtfertigung der Besonderheiten des Sakraments gibt.

Unbedingt in die erste Stelle rückt das Wort; die Sakramente treten hinter das Wort in die zweite Linie[1]) und sie müssen irgendwie die Art des Wortes an sich haben[2]). Das Gemeinsame der Sakramente mit dem Wort liegt darin, daß beide den gleichen Inhalt haben, nämlich Christus und seine Gnade, und daß durch diese Mittel sich Christus selbst darbietet behufs des Glaubens an ihn[3]). Dazu kommt als zweites Merkmal, daß das zum Element hinzutretende Wort nicht für eine wunderwirkende Formel gilt, sondern dem Glauben das Evangelium, die Gnadenbotschaft anbietet. „Es liegt hier also das Gnadenmittel des Wortes vor, eingefaßt in einen kirchlichen Brauch." Die Gnadenwirkung des Sakraments ist an den Glauben gebunden und dieser wiederum

1) M. Kähler, a. a. O. S. 6. 2) Ebd. S. 49.
3) Ebd. S. 48.

an das deutende Wort Gottes[1]. Nie darf das Sakrament in die Reihe etwaiger neben das Wort tretender Gnadenmittel gestellt werden, auch dann nicht, wenn man vom Sakrament etwas Besonderes aussagen will[2]. Ohne Glauben empfängt niemand die Sakramentsgnade[3], und der Same der Wiedergeburt ist das Wort, das Wort vom auferstandenen Gekreuzigten[4]. Kähler fühlt keine Veranlassung, diesen Satz einzuschränken. „Die Vermittelung der Taufe kommt dann entweder aus dem Wort, in welches das Wasser verfaßt ist, oder die Taufe teilt die Wirksamkeit mit dem Wort. Keinenfalls wäre es der ihr ausschließlich eignende Gehalt“[5].

Aber Kähler will den Sakramenten doch etwas Besonderes gewahrt sehen. Zu diesem Behuf hebt er eine Anzahl von Merkmalen heraus, auf die wir uns nicht alle einzulassen brauchen, da sie keineswegs alle dogmatische Bedeutung haben. Doch seien zunächst die besonderen Merkmale genannt. Das Besondere der Sakramente neben dem Wort findet Kähler in gemeinsamen Kennzeichen. Die Sakramente sind zunächst auf den Leib bezogene Sitten[6], bedeutsame Bildhandlungen[7], unwandelbare Unterpfänder für das Handeln des lebendigen Christus kraft ihrer Einsetzung[8], nicht bloß auf die Zueignung der Gnade an die einzelnen berechnet, sondern vornehmlich in ihrer Geschichtlichkeit, Rechtstitel und Same der Kirche[9], etwas Besonderes nicht durch ihren Gehalt, sondern durch die Art der Darbietung[10], und endlich stiftungsmäßig Bekenntnishandlungen behufs der Gemeinschaftlichkeit[11].

Es bedarf keiner näheren Begründung, daß den ersten beiden Momenten kein dogmatischer Wert eignet. Dogmatische Bedeutung könnte das erste Moment ja nur dann gewinnen, wenn irgendwie wiederum die naturhafte Wirkung des Sakraments er=

1) Kähler, a. a. O. S. 52.
2) Ebd. S. 53.
3) Ebd. S. 61.
4) Ebd. S. 65.
5) Ebd.
6) Ebd. S. 50.
7) Ebd. S. 51.
8) Ebd. S. 53.
9) Ebd. S. 61.
10) Ebd. S. 65.
11) Ebd. S. 69.

wiesen werden sollte. Das ist aber ein Gedanke, der Kähler völlig fremd ist, mag er sich auch mehr als einmal gegen alle „verstiegene" Geistigkeit wenden und darum am Realismus der sakramentalen Handlung seine Freude haben. Ebensowenig kommt dem zweiten Moment dogmatischer Wert zu, wenn denn anders zu Recht besteht, was sich uns im Verlauf der Untersuchung als dogmatisch erwiesen hatte. Die Charakteristik der Sakramente als Darstellungen und Zeichen soll an sich nicht beanstandet werden; nur das soll betont werden, daß diese Charakteristik noch nichts mit einer dogmatischen Behandlung des Sakraments zu tun hat. Ebenso ist es richtig, wenn Kähler in den Sakramenten den Rechtstitel der äußerlichen Kirche erblickt und diesen Satz besonders im Hinblick auf ihre geschichtliche Bestimmtheit gesprochen haben will. Aber auch dies ist noch keine dogmatische Würdigung des Sakraments. Denn es handelt sich in dieser Charakteristik um historische Daten, die als solche konstatierbar sind und deren Bedeutung man erkennen kann, ohne die Glaubensfrage aufrollen zu müssen. Aus dieser Betrachtung ergibt sich denn auch das letzte Moment, das von Kähler genannt wird. Die Längenwirkung geht, um eines Ausspruchs Kählers mich zu bedienen, in die Breite. Hatten die Sakramente, geschichtlich betrachtet, gemeinschaftstiftenden Wert, so haben sie auch einen die Gemeinschaftlichkeit wahrenden, festigenden und verbreiternden Wert. Aber dies kann behauptet werden, ohne daß die religiöse Bedeutung der Sakramente ausdrücklich in die Diskussion hineingezogen zu werden braucht. Wer in religiösen Organisationen nicht lediglich etwas Pathologisches zu erblicken geneigt ist, und wer den sozialpsychischen Wert von Symbolen, Gebräuchen und Sitten erkannt hat, der wird die von Kähler herausgehobenen Momente als richtig beurteilen können, ohne genötigt zu sein, die Sakramente als Medien zu betrachten, die himmlische, ewige Güter vermitteln oder irgend welche Beziehung zu einer Vermittlung solcher Güter besitzen. So führt auch diese Betrachtung nicht zu einer dogmatischen Würdigung des Sakraments. Es bleibt also übrig nur die Erklärung, daß die Sakramente das unwandelbare Unterpfand für das Handeln des lebendigen Christus kraft ihrer Einsetzung sind, und daß sie etwas

Besonderes nicht durch ihren Gehalt, sondern durch ihre Art der Darbietung darstellen. An dieser Erklärung wird jedenfalls das Sakrament als Mittel der Gnadenzueignung gedacht, also der Gesichtspunkt erörtert, der für eine dogmatische Untersuchung über das Sakrament in Frage kommt. So spricht denn Kähler davon, daß es im Christentum bestimmte, herausgehobene, sozusagen „privilegierte" Mittel der Gnadenzueignung gibt, die der zueignenden Einwirkung Gottes auf uns vermittelst seines ausgegossenen und bei uns wohnenden Geistes dienen[1]. So ist es nach Kähler eine empfindliche Lücke, wann J. Kaftan auf die Besonderheit der Sakramente in genere neben dem Worte nicht tiefer eingeht, während v. Oettingen in diesem Punkt ergiebig sei[2]. Aber diese Berufung auf v. Oettingen berechtigt nicht zu einer Identifizierung der Anschauung Kählers mit derjenigen v. Oettingens. Allerdings kennt Kähler eine sakramentliche Begründung der Gemeinschaft mit Christus in der Taufe[3]. Aber Kähler hebt nicht bloß hervor, daß ohne Glauben niemand die Sakramentsgnade empfängt — das wäre keine Kähler eigentümliche Behauptung — er urteilt auch außerordentlich nüchtern über die sakramentliche Bedeutung der Taufe und verzichtet vollends darauf, die Kindertaufe durch die Theorie vom unbewußten Glauben zu rechtfertigen. Ein unbewußter Glaube ist ihm unfaßlich, ebenso wie ein Bewußtsein ohne Einheit des Bewußtseins. Für ein Hervorbrechen des mit der Taufe eingepflanzten Glaubens mit der Aeußerungsfähigkeit des Bewußtseins hat er bisher nirgends Belege gefunden[4].

Aber wie gestaltet sich denn die dogmatische Rechtfertigung der Taufe? Die Taufe wird zur unterpfandlichen Darstellung der Berufung[5]. Es kam Luther darauf an, den Christus für uns so nahe wie möglich an uns heranzubringen. Dies geschieht durch das Sakrament in seiner Bestimmtheit als Unterpfand[6]. Doch Kähler begnügt sich nicht mit der Wiederholung dieses in der lutherischen Tradition immer wiederkehrenden Gedankens. Indem er diesem Gedanken nachgeht, erkennt er, daß gerade unsere Taufe

1) Kähler, ebd. S. 16.
2) Ebd. S. 16 Anm. 2.
3) Ebd. S. 61.
4) Ebd. S. 91 Anm. 1.
5) Ebd. S. 68.
6) Ebd. S. 53.

sich schwer dieser Begründung einordnen läßt. Unsere Taufe, die er auch als „Winkeltaufe" bezeichnet, kann kaum als anschauliche Rede gelten. Sie verliert die Anschaulichkeit, weil wir nur durch Hörensagen von ihr wissen[1]). Der Taufschein mit dem Kirchensiegel soll die anschauliche Handlung ersetzen. Das ist offenbar ein Uebelstand[2]). Man sollte darum auch weniger reizbar gegen die Taufgesinnten sein[3]). Unsere Taufe ist nicht wie die Missionstaufe ein redender Akt. Kähler bestreitet, daß unsere „Winkeltaufe" eine darstellende, bürgende Handlung für den einzelnen sei[4]). Die Taufwirkungen sind nur dann sakramentlich dargeboten, wenn die Handlung für den Täufling in bildlicher Unterpfandschaft wirksam werden. Und das ist in unserer Behandlung der Kindertaufe nur in einer Undeutlichkeit vorhanden, die an Aufhebung der sakramentlichen Bedeutung streift[5]). So dürfte sich denn auch die unbedingte Notwendigkeit der Kindertaufe weder aus der Schrift, noch aus der Sache erweisen lassen[6]). Damit scheint eine dogmatische Rechtfertigung der Taufe der Unmündigen hinfällig geworden zu sein, zumal der Kinderglaube bestritten wird.

Aber können diese Ausführungen wirklich als eine besondere dogmatische Rechtfertigung der Taufe gelten, dergestalt, daß man von dem Sakrament der Taufe in dogmatischer Beziehung etwas Besonderes aussagen kann? Es dürfte dies nicht der Fall sein, und es will mir scheinen, als ob auch Kähler dies kaum ernstlich behaupten könnte. Denn der ganze Nachdruck liegt bei ihm in der Unterordnung der Taufe unter das Wort und in der Charakteristik der Taufe als einer redenden Handlung. Dogmatisch betrachtet fallen also Taufe und Wort unter ein und dieselbe Würdigung, und Kähler hätte schwerlich in einer Weise, die nur ihm eigentümlich ist, die unterpfandliche Bedeutung unserer Taufe angezweifelt, wenn nicht der dogmatische Grundgedanke seines Sakramentsbegriffs seine Feder geleitet hätte. Was Kähler mit diesem besonderen Moment gewonnen hat, ist nicht eine dogma-

1) Ebd. S. 57.
2) Ebd. S. 58.
3) Ebd.
4) Ebd. S. 61.
5) Kähler, ebd. S. 91.
6) Ebd. S. 90.

tische Begründung, sondern immer nur eine religionspsychologische; d. h. aber, die besonderen Momente, die Kähler herausarbeitet, dienen insgesamt nicht einer dogmatischen Rechtfertigung der Besonderheit der Taufe[1]). Sie heben nicht dogmatische Eigentümlichkeiten heraus, auch dort nicht, wo die dogmatische Bedeutung des Sakraments der Taufe ausdrücklich zur Diskussion gestellt wurde. Die verschiedene Weise, das Evangelium an die Leute heranzubringen[2]), begründet keine dogmatische Differenz. Kähler hat also nicht eine dogmatische Rechtfertigung der besonderen Merkmale der Sakramente gegeben.

Dem Taufsakrament im allgemeinen ist demnach so wenig eine besondere dogmatische Erörterung zuteil geworden, daß vielmehr das einzige Moment, dem dogmatischer Wert vielleicht zuerkannt werden könnte, außerhalb der Sphäre des Dogmatischen liegt. Es scheint aber Kähler doch für die Kindertaufe noch ein besonderes dogmatisches Argument in Bereitschaft zu haben. Waren seine Urteile auch noch so reserviert, und meint er auch unserer heutigen Form der Kindertaufe fast ganz die sakramentliche Bedeutung absprechen zu müssen, setzt er auch eine ernsthafte christliche Entwicklung ohne Taufe als möglich voraus, so meint er doch behaupten zu dürfen, daß Christus im Sakrament handelt und die Gnade der Kindschaft anbietet. Das kommt auf den Gedanken der zuvorkommenden Gnade hinaus[3]). Dies aber würde auf die Theorie führen, die wir in Bunkes Darbietungen kennen lernten. Es wäre aber auch der Gedanke einer gratia praeveniens gar nicht spezifisch für die Taufe. Das gilt — ganz abgesehen davon, was dogmatisch von dieser Theorie zu halten ist — von jedem Heilswort, das gilt ebenso sehr und vielleicht noch

1) Dann wird aber sein Vorwurf gegen Kaftan hinfällig. Denn die Dogmatik hat sich nicht um Betrachtungsweisen zu kümmern, die dogmatisch belanglos oder wertlos sind. Bedeutung hätte Kählers Einwand nur, wenn die besonderen Merkmale des Sakraments im Unterschied vom Wort dogmatisch besondere Merkmale wären. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß Kähler dies in der Tat meint. Dann ist gegen ihn dasselbe einzuwenden, wie früher gegen v. Oettingen; Kähler hätte also die religionspsychologische Betrachtung mit der dogmatischen vermengt.

2) Ebd. S. 66. 3) A. a. O. S. 91.

mehr von der christlichen Erziehung als von der Taufe der Unmündigen. Auf jeden Fall hätte man aber mit diesem Gedanken nicht die Kindertaufe dogmatisch gerechtfertigt, zumal der Gedanke der gratia praeveniens nur dann ernstlich dogmatisch berechtigt ist, wenn sein direktes Korrelat die menschliche Rezeptivität ist. Sonst würde man einem katholischen oder dogmatisch inhaltlosen Verständnis der gratia praeveniens verfallen. Kähler darf um so weniger diesem Gedanken besondere dogmatisch begründende Kraft zuweisen, als er christliche Entwicklung ohne Taufe für möglich hält, und als er in der generellen Erörterung über die Taufe die Wirkung der Taufe auf das Gnadenwort zurückführte oder auf den r e d e n d e n Akt der Taufe aufmerksam machte, ohne die Kindertaufe ausdrücklich auszuschließen. Soll die Idee der gratia praeveniens die Kindertaufe wirklich dogmatisch rechtfertigen, so würde nicht nur ein hier dogmatisch nicht ausreichender Begriff mit dogmatischer Kraft ausgestattet, es würde auch eine leichte Spannung zwischen der Rechtfertigung der Kindertaufe und der Taufe überhaupt zu konstatieren sein, sofern für die Taufe der Kinder eine andere Rechtfertigung, als für die Taufe im generellen notwendig geworden ist.

Man mag an den kleinen Spannungen, die offenbar noch vorhanden sind, noch den Zusammenhang Kählers mit der „positiven" Tauflehre erkennen; man wird aber auch dann noch zugeben müssen, daß Kählers Tauflehre fast den Gegenpol bildet zu einer hochlutherischen Würdigung des Sakraments und daß seine Tauflehre, sofern man sie im Zusammenhang mit der orthodoxen Theorie betrachtet, die denkbar stärkste Reduktion, wenigstens die stärkste geschichtlich gewordene Reduktion bedeutet. Aber hier kommt es jetzt nicht hauptsächlich darauf an, diese Reduktion nachzuweisen oder der kleineren Spannungen zu gedenken, die konstatiert werden könnten; hier bewegt sich das Interesse um den Grundgedanken Kählers, der auf reformatorische Impulse zurückgehend eine solche Durchführung gestattet, daß Unsicherheiten und Spannungen vermieden werden, eine wirklich einheitliche Rechtfertigung der Taufe gegeben und doch die reformierte Betrachtung, zu der scheinbar alles hindrängte, vermieden werden kann. Das

zu zeigen, bedarf es nach allem, was voraufgegangen ist, nicht mehr vieler Worte.

Die Auseinandersetzung mit der dogmatischen Behandlung des Taufproblems in der orthodoxen und positiven lutherischen Theologie hatte eine Reihe von Grundsätzen entstehen sehen, an die jetzt nur kurz erinnert zu werden braucht, um das dogmatische Ergebnis der vorangegangenen Untersuchung zu gewinnen und die Halbheiten in der dogmatischen Begründung des Taufsakraments, die zu konstatieren waren und von denen übrigens auch sog. moderne Theologen nicht frei zu sprechen sind, zu überwinden. Man möchte vermuten, daß ein völlig radikales Schlußergebnis die notwendige Folge der vorangegangenen Kritik sei, daß alles auf ein rücksichtsloses Preisgeben dessen hinausläuft, was im lutherischen Verständnis des Christentums Heimatsrecht gewonnen hat. Jeder, der für eine spezifisch dogmatische Würdigung des Taufsakraments meint eintreten zu müssen, wird geneigt sein, einen solchen Vorwurf zu erheben und damit zugleich das richtende Urteil zu fällen. Ein solches Urteil würde aber doch, falls es gesprochen würde, verfrüht sein und nicht ausreichend substanziiert werden können. Es darf vielmehr für die in den kritischen Bemerkungen niedergelegten positiven dogmatischen Anschauungen eine Grundtendenz der lutherischen Tauflehre in Anspruch genommen werden. Allerdings nicht in der Weise, daß man einfach eine bestimmte Gedankenreihe herausschälte, ihr das Prädikat des genuin Lutherischen gäbe und nun mit lutherischen Prätensionen die eigene Theorie entwickelte. Ein derartiges Verfahren würde auf Selbsttäuschung hinausführen, den historischen Sachverhalt verschleiern und die Erkenntnis verdunkeln, daß die dogmatische Arbeit in ihrer Relation auf die geschichtliche Vergangenheit stets, um es kurz zu sagen, synthetischen Charakter trägt. Diese Schranke will also beachtet oder vielmehr gegen alle Mißdeutungen und falschen Eingliederungen von vornherein aufgerichtet sein.

Mit diesem Vorbehalt darf aber jeder Versuch, als die Konsequenz der bisherigen Erörterungen die reformierte „Entleerung" oder „Verflüchtigung" des Taufsakraments hinzustellen, als unbe-

gründet zurückgewiesen werden. An der vulgär reformierten Taufanschauung ist grade dies zu beanstanden, daß sie die Taufe bloß als einen äußerlichen Brauch, als ein äußeres Zeichen ansieht, eine Würdigung der Taufe als eines Gnadenmittels überhaupt nicht zu finden vermag. Das heißt aber: die reformierte Anschauung ignoriert grade das Moment, das wir als wesentliches Moment meinten herausstellen zu müssen, die Beurteilung der Taufe als eines verbum promissionis. Darum genügt es keineswegs, die Taufe bloß signifikativ zu verstehen; man muß vielmehr mit den alten Dogmatikern für die Taufe als Gesamthandlung, dogmatisch angesehen, das Prädikat des Exhibitiven wahren. Die Dogmatik ist, gemäß dem, was über die Natur des dogmatischen Urteils ausgeführt war, nicht in der Lage, eine andere Stellung zur Taufe einzunehmen. Sie könnte dies nur, wenn sie darauf verzichten wollte, die Taufe als redenden Akt aufzufassen. Dann würde sie aber dem schon ohne dogmatische Stellungnahme erkennbaren tatsächlichen Befund dessen, was als Taufe bezeichnet sein will, nicht gerecht. Eine Aenderung der soeben geforderten dogmatischen Stellungnahme zur Taufe würde notwendig die geschichtliche Taufe, die Taufe also, wie sie wirklich stattfindet, ignorieren und als Taufe entweder einen Akt charakterisieren, der völlig unverständlich ist oder dem überhaupt jede Beziehung auf das Heil fehlt. In beiden Fällen müßte die Dogmatik darauf verzichten, von der Taufe Notiz zu nehmen; in beiden Fällen wäre aber auch noch gar nicht an die Taufe gedacht, wie sie tatsächlich geübt wird, oder genauer, wie sie in geschichtlicher Gestalt vorliegt und als christliche Taufe in der lutherischen Christenheit sich darstellt. Vergegenwärtigt man sich diese, so wird man stets einem in Worte gefaßten Brauch gegenübergestellt. Da aber in der Sphäre einer geistigen Religion Bräuche als solche nichts bedeuten, sondern nur in ihrer Verbindung mit dem Wort, d. h. also als sinnvolle Bräuche, so ist das Wort der Nerv der Taufhandlung. Wie anschaulich dies Wort ist, das ist zunächst gleichgültig, das ist eine Frage, die überhaupt zunächst nicht interessiert, und ob sie dogmatisch interessiert, ist auch hier nicht zu wissen nötig. Das Entscheidende ist vielmehr dies, daß das Wort, so

mit und bei dem Wasser ist, die bestimmende Stellung bekleidet. Dann hängt aber das dogmatische Urteil über die Taufe von dem dogmatischen Urteil über das Wort ab. Mit anderen Worten: man kann dogmatisch zur Taufe nur Stellung nehmen, indem man sie als verbum promissionis zu verstehen sucht. Ist sie aber verbum promissionis, dann muß ihr exhibitiver Charakter beigemessen werden. Daß sie verbum promissionis ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang des Inhalts des Taufworts mit dem Verheißungswort überhaupt und einer daraus resultierenden Einordnung in die Bedingungen, unter denen überhaupt ein Wort Heilswort ist. Daraus ergibt sich freilich auch des weiteren, daß der Taufe kein besonderer exhibitiver Charakter zuzuweisen ist, daß sie nur in demselben Sinn als exhibitiv zu gelten hat, wie die Dogmatik dies vom Wort überhaupt auszusagen imstande ist. Der Fehler der alten Dogmatik war es, trotz genereller Einordnung des Taufsakraments unter den Begriff des Wortes den exhibitiven Charakter des Sakraments bei gleichzeitiger Lockerung der Verbindung von Geist und Taufwort doch energischer und exklusiver zu fassen, als dies in der Betrachtung über das Wort als Gnadenmittel geschah, und dem entsprechend dann für die nach einer durch das Wort schlechthin erfolgten Bekehrung und Wiedergeburt vollzogene Taufe dogmatisch noch eine besondere Wirkung zu vindizieren. Wenn darum auch mit der alten Dogmatik der exhibitive Charakter des Taufsakraments festgehalten werden soll, so gilt es doch, die dogmatisch notwendige Nuanzierung dieses Gedankens zu beachten, um nicht wiederum in den Bannkreis des sakramentalen Motivs zu geraten. Die Taufe ist nicht ein bloßes äußerliches Zeichen, sondern ein wirksames Gnadenmittel, aber sie ist wirksames Gnadenmittel in ganz demselben Sinn, wie dies vom Wort dogmatisch ausgesagt werden darf.

Steht dies fest, so kann man die Taufe dogmatisch nur als das Bad der Wiedergeburt bezeichnen. Jede andere Definition würde die dogmatische Bedeutung der Taufe nicht bloß reduzieren, sondern überhaupt eine dogmatische Betrachtung der Taufe unmöglich machen. Es war dessen gedacht, daß der Dogmatik die Aufgabe zufällt, die Bedingungen festzustellen, unter denen der

Begriff existiert. Die Dogmatik hat ihre Analogie nicht an einer psychogenetischen Wissenschaft, sondern an der Logik und Erkenntnistheorie. Soll nun die Taufe einem dogmatischen Urteil unterstellt werden, so darf zunächst nicht eine unterschiedliche Antwort gegeben werden auf die Frage, was die Taufe wirke, und es darf andererseits nur eine Antwort als richtig gelten, die Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, eine Allgemeingültigkeit, die selbstverständlich ihr spezifisches Gepräge erhält durch die allgemeinen Bedingungen, unter denen überhaupt nur dogmatische Werte bestehen.

Man darf also zunächst nicht differenzieren; denn jeder Versuch einer Differenzierung würde sich in das Gebiet der Empirie und der konkreten Entwicklung des Seelenlebens begeben und zugleich die Einheitlichkeit und Geschlossenheit des systematischen Zusammenhangs auflösen. Dieser Fehler wird dort gemacht, wo man zwischen Kindertaufe und Erwachsenentaufe unterscheidet. Wenn Saul seine Schrift über die Taufe betitelt: Ist die Kindertaufe die Wiedergeburt? so macht er sich einer dogmatisch falschen Fragestellung schuldig. Denn nun sieht er sich veranlaßt, wohl die Taufe, aber nicht die Kindertaufe als das Bad der Wiedergeburt zu definieren, und also von demselben Sakrament zwei durchaus verschiedene dogmatische Aussagen zu machen. Besser steht es auch nicht mit der weithin üblichen dogmatischen Rechtfertigung der Kindertaufe durch den Gedanken der gratia praeveniens. Denn einmal weiß die Dogmatik nur von einer wirksamen gratia praeveniens zu sprechen, da die Voraussetzung einer dogmatischen Aussage über die gratia praeveniens die erkannte Wirklichkeit der zuvorkommenden Gnade ist. Andererseits kann die Dogmatik die zuvorkommende Gnade nicht als eine Teilerscheinung des Heils betrachten, die nun durch eine andere Gnadenanerbietung und Gnadenmitteilung ergänzt werden müßte, sondern nur als das ganze Heil oder die Mitteilung des ganzen Heilsguts unter dem besonderen religiösen Gesichtspunkt des Zuvorkommens der Liebe Gottes, oder, was dasselbe ist, unter dem Gesichtspunkt der Ablehnung des Verdienstanspruchs Gott gegenüber. Die Gnade Gottes ist immer die ganze Gnade Gottes. Eine Teilgnade kennt die Dog-

matik nicht, weil sie nicht den Prozeß verfolgen kann, unter dem allmählich dem reflektierenden Bewußtsein die einzelnen Momente in ihrer Bedeutung sich entfalten oder in ihrer das Gesamtleben immer kräftiger in Anspruch nehmenden Motivation wirksam werden; sondern mit der Erkenntnis, daß es eine Gnade Gottes gibt, hat sie auch die ganze Gnade. Sie würde sonst auch nie normative Erkenntnisse gewinnen, sondern nur empirische Maßstäbe, und darum zugleich eine stete Unsicherheit hinsichtlich der Abgrenzung und Feststellung des Maßstabes mit in den Kauf nehmen müssen. Heilsunsicherheit wäre dann die letzte Folge einer solchen falschen Fragestellung. Es muß demzufolge die volle dogmatische Betrachtung auch im Hinblick auf die Idee der gratia praeveniens geübt werden, will man nicht dem hyperphysischen, soteriologischen oder katholischen Verständnis der Gnade wieder verfallen. Meint man also mit dem Gedanken der gratia praeveniens die Kindertaufe dogmatisch rechtfertigen und den Schwierigkeiten aus dem Wege gehen zu können, die die Definition der Kindertaufe als des Sakraments der Wiedergeburt bereitet, so hat man die Schwierigkeiten nicht beseitigt, sondern nur verschleiert. Es bestehen tatsächlich auch bei dieser Rechtfertigung ganz dieselben Schwierigkeiten, wie bei dem Versuch, die Kindertaufe als das Sakrament der Wiedergeburt zu verstehen. Und man hat noch dazu den systematischen Fehler gemacht, vor dem die letzte Definition verschont bleibt, daß man die Einheitlichkeit des systematischen Zusammenhangs gesprengt und in die Sphäre pisteogenetischer Erwägungen sich begeben hat, also die charakteristische Eigenart des dogmatischen Urteils nicht berücksichtigt, und darum auch aus diesem Grunde eine dogmatische Rechtfertigung nicht gegeben hat. Wenn also die Dogmatik auf individuell psychologische und psychogenetische Fragen sich nicht einzulassen hat, muß sie eine dogmatisch abgezweckte Differenzierung, wie sie der Unterscheidung der Kindertaufe und Erwachsenentaufe zugrunde liegt, als dogmatisch verfehlt zurückweisen, sie als eine Betrachtung ansprechen, die eine Gebietsvermengung unternimmt und der Religion nicht minder wie der Dogmatik gefährlich wird, ohne die Hindernisse beseitigt zu haben, die man aus dem Wege räumen wollte.

Ist also die Differenzierung unmöglich, so kann man die Taufe nur als das Sakrament der Wiedergeburt bezeichnen. Damit wird man der Forderung gerecht, die aus der Natur des dogmatischen Urteils sich ergibt. Das dogmatische Urteil hatte es nur mit den konstanten, immer gültigen Merkmalen zu tun. Das ist nun die Eigenart des Gnadenmittels des Worts, daß es Leben verleiht, vom Tode zum Leben führt. Der Weg, auf dem dies erreicht wird, ist naturgemäß verschieden. Natürliche Anlage, Temperament, Herkunft, soziales Milieu, Ernst der eigenen Gesinnung und der Umgebung, und was dergleichen mehr ist, alles dies wird den Entwicklungsgang beeinflussen und gestalten. Aber das entscheidende religiöse und dogmatische Moment bleibt überall dasselbe: göttliches Leben verleiht nur das Wort Gottes; d. h. nur dem Worte Gottes ist es eigentümlich, eine ganz bestimmte, auf die Eigenart des Wortes zurückgehende Lebensrichtung und Willensstellung zu erzeugen. Das ist aber gemeint, wenn man von der wiedergebärenden Kraft des Worts und von der Wiedergeburt spricht. Die Dogmatik hat nun die charakteristischen Merkmale dieser Wiedergeburt herauszustellen, also die Merkmale, die dem Begriffe inhärent sind, ohne die der Begriff nicht gedacht werden kann. Der dogmatische Begriff der Wiedergeburt deckt sich demnach nicht mit der empirischen Wiedergeburt; aber die empirische Wiedergeburt findet an dem dogmatischen Begriff ihre Norm. Hat nun aber das Wort Gottes seine dogmatische Würdigung in dem Gedanken, daß es Wiedergeburt wirkt oder göttliches Leben und Seligkeit verleiht, so kann auch die Taufe nur als das Bad der Wiedergeburt bezeichnet werden. Denn die Taufe war ja ein in Gottes Wort gefaßter Brauch. Unter dem Gesichtspunkt des Gnadenmittels betrachtet kann darum von der Taufe nur gelten, was vom Worte gilt, muß aber auch von der Taufe alles das gelten, was vom Worte gilt. Man mindert ihre dogmatische Bedeutung, wenn man sie nur als das Sakrament der Berufung oder der Anwartschaft auf das Heil definiert. Man verläßt die Sphäre des dogmatischen Urteils, wenn man auf die Wirkung, Mehrung und Vergewisserung des Glaubens hinweist. Denn nicht mit quantitativen, sondern mit qualitativen Größen

hat es die Dogmatik zu tun. Auch würde man übersehen, daß das Wachstum des Glaubens — so wenig dies zu beschreiben eine Aufgabe der Dogmatik ist — mannigfach differenziert zur Erscheinung kommt. Und wenn man als ein besonderes dogmatisches Merkmal der Taufe eine spezielle Vergewisserung des Glaubens behauptet, würde man die wiedergebärende Kraft des Worts und die Wirkung des Glaubens durch das Wort in Frage stellen. Die Taufe ist demnach ein in dem näher umgrenzten Sinn zu verstehendes exhibitives Gnadenmittel, und sie ist als solches das Bad der Wiedergeburt. Eine andere dogmatische Stellungnahme zur Taufe ist nicht möglich.

Besteht nun aber nicht ein Widerspruch darin, daß dem Worte, aber auch der Taufe die Wirkung der Wiedergeburt zugewiesen wird? Positive Dogmatiker, die nicht der Versuchung erlegen waren, das Sakrament als etwas Besonderes sui generis, vom Wort seinem Wesen und seiner Wirkung nach vollständig Verschiedenes zu betrachten, die vielmehr das echt reformatorische Motiv der die Gnade vermittelnden Bedeutung des Worts und der Korrelation des Worts auf den Glauben sich angeeignet hatten, waren doch nicht in der Lage, eine sie selbst befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Taufwirkung und Wortwirkung zu geben. Das Wort wurde als der Same der Wiedergeburt gewertet und man wagte sogar eine Vergewisserung durch das Wort schlechthin zu behaupten. Dann schien das Taufsakrament überflüssig zu werden. Da aber eine solche Konsequenz nicht zugegeben werden durfte, mußte man wieder die Spuren der alten Dogmatiker aufsuchen und eine besondere, nicht näher zu beschreibende Wirkung der Taufapplikation konstatieren, oder die Wiedergeburt als das Produkt der Predigt und der Taufe hinstellen, oder aber einen energischen Schnitt tun und das Schwergewicht in die Taufe verlegen. Doch keiner dieser Wege hatte sich als gangbar erwiesen, und nun stehen wir selbst offenbar vor derselben Sackgasse.

Aber es scheint doch nur so. Der Schein kann nur entstehen, wenn man unberücksichtigt läßt, daß die Dogmatik überhaupt nicht sich auf die Frage nach dem „Wann“ und „Wie“ der Entstehung

der Wiedergeburt einzulassen hat. Wer eine Rollenverteilung zwischen dem sog. generellen Wort und der Taufe vorzunehmen beginnt, hat bereits das Gebiet der dogmatischen Arbeit verlassen und sich in die Sphäre der religionspsychologischen Empirie begeben, die als empirische stets nur individuell geltende Vorstellungen übermitteln kann. Die Taufe kann als das Gnadenmittel des Worts die Wiedergeburt wirken, und das Wort kann in ganz demselben Umfange und in ganz derselben Weise die Wiedergeburt wirken. Ob im konkreten Einzelfall das Wort oder die Taufe diese Wirkung ausübt, das zu entscheiden ist die Dogmatik überhaupt nicht in der Lage, die ja nur die dogmatische Bedeutung des Begriffs, nicht aber dessen Stellung in der konkreten individuellen Wirklichkeit zu untersuchen hat.

Aber ist man mit dieser Erklärung wirklich aus der Sackgasse herausgekommen, in die auch wir zu geraten schienen? Müßte nun nicht entweder das Wort oder die Taufe für überflüssig erklärt werden? Ein solcher Einwand wäre begreiflich; hat doch die traditionelle dogmatische Erörterung des Taufproblems nie die dogmatische Betrachtung von der empirischen und religionspsychologischen reinlich gesondert, und also Denkgewohnheiten erzeugt, die schwer zu überwinden sind. Aber es läßt sich doch die Unzulänglichkeit dieses Einwandes nachweisen. Es würde nämlich ein solcher Einwand — vorausgesetzt einmal, daß er sich mit der Natur der dogmatischen Arbeit vertrüge — notwendig dazu anleiten, auch einer dogmatischen Differenzierung der generellen Wortverkündigung nachzugehen. Wenn die These gilt, daß das Wort die Wiedergeburt wirkt, und wenn auf grund dieser These nun die Taufe für überflüssig erklärt werden soll, so müßte man die Frage stellen, welche Form der Wortverkündigung denn die Wiedergeburt gewirkt hat und, sobald diese Frage eine Antwort gefunden, jede andere Form der Wortverkündigung für überflüssig erklären. Ja noch mehr; die letzte Konsequenz dieser Fragestellung wäre die Erklärung, daß dem „Wiedergeborenen“ überhaupt nicht mehr das Wort verkündigt werden müsse. Das wäre nun natürlich praktisch undurchführbar und in religiöser Beziehung perniziös, da man statt auf Gottes Gnade sich zu verlassen, sub-

jektiver Vorgänge sich zu rühmen angeleitet würde. Und es würde auch aus der dogmatischen Bedeutung des Worts sich nicht begründen lassen. Denn wenn das Wort die Wiedergeburt wirkt, so wirkt es stets und kann es stets nur das wirken, was Inhalt dieses Begriffs ist; es wirkt also die Wiedergeburt nicht als einen momentanen Akt, um nun den Menschen fortan sich selbst zu überlassen, es wirkt sie vielmehr als eine stets erneute, immerwährend erfolgende Wiedergeburt. Dieser dogmatisch notwendigen These entspricht auch aufs genaueste die Natur des Willens. Die wiedergebärende Kraft des Worts ist demnach identisch mit der die Wiedergeburt erhaltenden. Sonst könnte das Wort überhaupt nicht die Wiedergeburt wirken. Damit ist nicht in den Begriff der Wiedergeburt etwas qualitativ Neues aufgenommen. Was zur Beurteilung gestellt ist, ist immer nur die Wiedergeburt. Nur die Beziehungslinien sind andere. Das eine Mal handelt es sich um prinzipielle, absolute Erwägungen, das andere Mal um relative. Aber die relativen erwachsen aus den prinzipiellen, bringen also etwas Besonderes, Eigenartiges nicht neu hinzu und können darum jederzeit mit der prinzipiellen Erwägung verknüpft werden. Es ist, prinzipiell betrachtet, immer nur die Wiedergeburt, mit der wir es zu tun haben. Dann aber erhellt, daß man weder den Brauch der Taufe, noch die verschiedenen Formen der Wortverkündigung für überflüssig zu erklären aus dogmatischen Gründen ein Recht hat. So kann die dogmatische These, daß das Wort die Wiedergeburt verleiht, und die dogmatische These, daß die Taufe die Wiedergeburt verleiht, nicht Schwierigkeiten der oben charakterisierten Art begründen. Das wäre nur möglich, wenn der dogmatische Begriff der Wiedergeburt preisgegeben würde. Immer nur ist es das Wort, welches die Wiedergeburt wirkt; wann aber und in welcher Form der Darbietung, kann die Dogmatik nicht sagen. So wenig man aber eine stetige Wiederholung der Wortverkündigung für überflüssig hält, obwohl die „erste Wiedergeburt" gewirkt sein könnte, so wenig darf man auf grund der These, daß das Wort das Mittel der Wiedergeburt ist, die Taufe für unnötig erklären. Denn auch hier wirkt das Wort und auch hier liegen dogmatisch die Dinge genau ebenso, wie bei der

allgemeinen Wortverkündigung. Will und kann man demnach die eine Konsequenz nicht für zulässig erklären, darf man auch die andere Konsequenz nicht ziehen, und die Uebung der Taufe für nutzlos oder unbegründet halten. Sie ist ebensowenig überflüssig, wie die allgemeine Wortverkündigung. Und so wenig man im Hinblick auf die konkrete Wirklichkeit jederzeit eine heilsame Wirkung der Wortverkündigung behaupten kann, ebensowenig ist man verpflichtet, die Taufübung abhängig zu machen von der Forderung einer notwendigen heilsamen Wirkung. Man hat, dogmatisch angesehen, gar kein Recht, für die Taufübung eine größere Reserve zu beanspruchen als für die Wortverkündigung. Wo dies geschieht, wirkt immer noch ein unevangelischer Sakramentsbegriff nach; man würde dann schließlich auf Bahnen gedrängt, die eine irresistible Wirkung der Taufe verlangen. Man muß demnach bei den einfachen dogmatischen Aussagen stehen bleiben und sich das dogmatische Konzept nicht durch Gesichtspunkte verballhornisieren lassen, die einer undogmatischen Erörterung entnommen sind, sachwidrig in einer die dogmatische Erkenntnis schädigenden Weise Rücksicht nehmen auf empirische, konkrete Einzelfälle, um nun von hier aus zugleich den religiösen Begriff der Wiedergeburt, der in Luthers Erklärung von der täglichen Wiedergeburt seinen bekanntesten, wenn auch dogmatisch nicht ganz präzisen Ausdruck gefunden hat, zu gefährden und also von einem Fehler zum anderen Fehler getrieben zu werden. Es bleibt demzufolge bei der dogmatischen Aussage, daß die ins Wort gefaßte Taufe wie das „allgemein" verkündigte Wort die Wiedergeburt wirkt und daß jeder Versuch einer Rollenverteilung fremde undogmatische Gesichtspunkte in die dogmatische Erörterung hineinträgt und zu einer dogmatischen Depotenzierung entweder des Worts oder der Taufe und einer religiös unerträglichen Veränderung des Begriffs der Wiedergeburt führt.

Aber muß nun nicht mit demselben Recht, wie dies hinsichtlich der Wortverkündigung gilt, die Wiederholung der Taufe gefordert werden? In der Tat, die dogmatische Erörterung der Taufe könnte keine Schranken aufweisen, die die Wiederholung unmöglich machten. Man müßte, falls man aus der dogmatischen

Würdigung der Taufe eine solche die Wiederholung ausschließende Folgerung ableiten wollte, die grundlegende dogmatische Erkenntnis, die gewonnen war, preisgeben und entweder die römische Stellung zur Taufe sich aneignen oder in die Bahnen des neulutherischen Taufbegriffs einlenken oder zum mindesten die Taufe dogmatisch vom Wort unterscheiden. Dann würden aber wiederum alle die Schwierigkeiten auftauchen, die in der vorangegangenen Untersuchung uns entgegen getreten waren. Darum kann dogmatisch kein Grund gefunden werden, der die Wiederholung der Taufe als etwas Unmögliches hinzustellen geeignet ist. Wie man das Abendmahl wiederholt, die Absolution wiederholt, die Wortverkündigung wiederholt, müßte man, dogmatisch angesehen, auch die Taufe wiederholen können. Trotzdem wäre eine Wiederholung der Taufe zweckwidrig. Denn man hat die Taufe nicht bloß unter dem Gesichtspunkt des Gnadenmittels zu betrachten, sondern zugleich als den Akt der Aufnahme in die Gemeinde des Heils. Die Taufe ist nicht bloß Gnadenmittel, sondern gleichzeitig Aufnahmeritus in die Religionsgemeinschaft, die sich als christliche von jeder anderen Religionsgemeinschaft unterschieden weiß. Der Taufe eignet also auch eine die geschichtliche Christengemeinde begründende, zusammenhaltende und verbreiternde Wirkung. Unter diesen Umständen kann natürlich an eine Wiederholung der Taufe nicht gedacht werden. Würde man trotzdem eine Wiederholung fordern, so würde man nur zu erkennen geben, daß man den Aufnahmeakt als solchen mit dogmatischen Interessen betrachtet, also eine unterevangelische Auffassung von der Gnade sich zu eigen macht. Man würde dem Ritus als Ritus heilsvermittelnde Bedeutung zuweisen; man müßte dann für den Fall der sündigen Entwicklung oder einer eingetretenen „Todsünde“ entweder eine stetige Wiederholung der Taufe fordern oder eine Ergänzung der Taufe durch ein Sakrament wie das römische Bußsakrament. Beides käme sachlich auf dasselbe hinaus. In beiden Fällen würde die Heilsvermittlung nicht auf das Wort schlechthin zurückgeführt, sondern an einen bestimmten Ritus gebunden, so daß der Ritus als solcher exhibitive Wirkung erlangte und damit zum dogmatischen Zentrum der Taufe gemacht wäre. Will man aber

diesen Weg vermeiden — und daß er vermieden werden muß, ergibt sich aus der dogmatischen Würdigung der Taufe, die allein als möglich erkannt wurde —, so darf man nicht aus dogmatischen Gründen die Unwiederholbarkeit der Taufe behaupten, sondern nur aus dem oben genannten Gesichtspunkt. Jede dogmatische Würdigung des Aufnahmeritus als eines Ritus der Aufnahme würde sofort das evangelische Verständnis der Taufe unmöglich machen und spezifisch sakramentale Wirkungen auslösen, um beim opus operatum zu endigen. Man hat also den dogmatischen Wert der Taufe von ihrem sozialen oder Gemeinschaft bildenden Wert reinlich zu sondern, und nur mit dem letzten die Unwiederholbarkeit der Taufe zu begründen.

Daraus erhellt dann freilich, daß dem Sakrament der Taufe besondere Merkmale, charakteristische Eigentümlichkeiten eignen. Bei der Darstellung der Tauflehre Kählers war eine Reihe solcher Momente herausgehoben, deren Richtigkeit nicht in Zweifel gezogen werden durfte. Aber diese Erkenntnis kann die bereits entwickelte dogmatische Erkenntnis der Taufe als eines Gnadenmittels nicht umstoßen, korrigieren oder ergänzen. Es wird freilich in der dogmatischen Literatur über die Taufe immer wieder der Versuch gemacht, diesen Besonderheiten der Taufe dogmatischen Wert zuzusprechen. Am deutlichsten tritt dieser Versuch an den Tag in der Erörterung des unterpfandlichen Charakters der Taufe. Meinte man doch von hier aus überhaupt die dogmatische Rechtfertigung der Taufe finden zu müssen, ohne die Konsequenzen davon für den dogmatischen Begriff des Worts oder den dogmatischen Begriff des Glaubens zu bemerken. Und daß die Taufe unterpfandlichen Wert gewinnen kann, oder als individuelle Heilszueignung erlebt werden kann, daß man auf sie zurückblicken kann als den Beweis der zuvorkommenden Liebe unseres Gottes und in diesem Rückblick Glaubenskraft und Zuversicht erlangen kann, das in Frage zu stellen liegt mir völlig fern. Das muß einem jeden fern liegen, der den Zeugnissen lauscht, die die Taufe ausgelöst hat und immer wieder aufs neue auslöst. Die Taufe ist, so viel krankhafte und abergläubische Vorstellungen sich auch mit ihr verknüpft haben mögen, doch ein mächtiger Hebel christlicher

Frömmigkeit geworden. Eine Geschichte der christlichen Frömmigkeit, ja auch nur eine Skizze solcher Geschichte, kann an der Taufe nicht vorübergehen. Sie wird vielmehr einen treibenden Einfluß dieser Institution anerkennen müssen. Und je breiter die Grundlage der Kirche wird, mit desto größerem Interesse wird sie über der Erhaltung der Taufe wachen. Denn in der Taufe hat sie ein Mittel, an alle heranzutreten und unter die das Gewissen anpackende Macht des Worts auch diejenigen zu stellen, die sich der regelmäßigen Verkündigung der Gemeinde fern gehalten haben und deren Beruf und Umgebung ernste Fragen und Ewigkeitsgedanken nicht erzeugt.

Alles dies soll anerkannt werden. Aber hat man damit wirklich eine dogmatische Würdigung des Taufsakraments gegeben? Um bei dem zuletzt genannten Gedanken anzuknüpfen: niemand kann eine solche Abzweckung der Taufe als eine mit Rücksicht auf den Täufling erfolgte besondere dogmatische Rechtfertigung der Taufe beurteilen. Hier ist die Taufe das Gnadenmittel des Worts, wenn auch ein unter besondere Weihe gestelltes und in eindrucksvoll anschaulicher Form vorgetragenes Gnadenmittel des Worts. Von hier aus werden wir nur zum verbum praedicatum geführt, um eines alten Terminus mich zu bedienen. Das ist natürlich auch die Taufe; und vielleicht wird dieser Charakter der Taufe bei den großstädtischen Massentaufen zu wenig zum Ausdruck gebracht. Daß aber mit dieser Charakteristik eine besondere dogmatische Begründung grade der Taufe gegeben sei, dürfte kaum jemand behaupten wollen. Man hat es ja in diesem Fall nur mit dem allgemeinen Gnadenmittel des Worts in seiner Beziehung auf die mündige Umgebung zu tun.

Mit dem unterpfandlichen und individuell applizierenden Charakter der Taufe verhält es sich natürlich anders. Aber es war schon früher dessen gedacht, daß eine solche Charakteristik der Taufe nicht identisch sei mit einer dogmatischen Rechtfertigung. Man hat es, wo die Taufe derartig gewertet wird, mit besonderen Erlebnisweisen der Heilsaneignung zu tun, auf die die Dogmatik als Normwissenschaft keine Rücksicht nehmen kann. Denn nicht was in individuell konkreten Fällen erlebt werden kann, oder

worauf einzelne Individuen sich berufen mögen, sondern was allgemeingültiges Ergebnis sein muß, hat die Dogmatik zu entwickeln. Generelle, nicht spezielle, bald konstatierbare, bald überhaupt nicht vorhandene Merkmale sind es, mit denen sie sich abgibt. Wenn darum der Taufe unterpfandliche Bedeutung zugewiesen wird, deren Wert übrigens M. Kähler auf ein Minimum reduzieren mußte, so hat man mit dieser Charakteristik die Taufe nur unter religionspsychologische, nicht unter dogmatische Beleuchtung gestellt. Die Vermengung beider Betrachtungen hatte sich als ein immer wiederkehrender Fehler erwiesen. Eine sichere und widerspruchslose dogmatische Rechtfertigung der Taufe wird erst dann möglich sein, wenn diese unglückliche Verbindung disparater Betrachtungen gelöst wird. Die religionspsychologische Beurteilung hat stets nur individuelle Einzelfälle im Auge, denen das charakteristische Kennzeichen der dogmatischen Beurteilung, die allgemeine Verbindlichkeit und Verpflichtung fehlt. Was auf besondere psychische Erregungen Rücksicht nimmt, besondere psychische Bedürfnisse ins Auge faßt, kann nie allgemein verbindlich sein. Man mag eine solche Erklärung als verstiegene Geistigkeit, platonischen Spiritualismus, Abfall vom biblischen Realismus, oder wie man sonst noch will, brandmarken. Schlagwörter begründen keinen Rechtstitel, und mögen sie mit noch so großer Energie gebildet und in die Diskussion geworfen werden. Ins Unrecht gesetzt werden sie aber durch die bereits nachgewiesene Tatsache, daß eine dogmatische Verwertung religionspsychologischer Momente sofort die anerkannte dogmatische Bedeutung des Worts als eines Gnadenmittels oder die dogmatische Bedeutung des Glaubens gefährdete, in Frage stellte oder überhaupt aufhob. Vestigia terrent; darum gilt es rein zu scheiden, dogmatische Erwägungen nicht mit religionspsychologischen zu verquicken, den letzteren zwar ihr aus der Beschaffenheit der individuellen Psyche herzuleitendes Recht zu belassen, nicht aber daraus dogmatische Konsequenzen zu ziehen. Das verbietet sich auch aus dem Grunde, daß, wie früher hervorgehoben war, die für die Taufe in Anspruch genommenen Momente nicht exklusiv für sie in Anspruch genommen werden konnten, vielmehr auch anderen Heilsdarbietungen, Heilserfahrungen und

Lebensführungen zugewiesen werden konnten und mußten. Wachstum, Stärkung und Vertiefung waren aber überhaupt nicht von der Dogmatik zu berücksichtigende Merkmale des Glaubens. Die besonderen Momente also, die man der Taufe meinte retten zu können, erweisen sich als solche, die für die dogmatische Erörterung der Taufe nicht in Frage kommen.

Ein solches dogmatisch besonderes Merkmal könnte aber vielleicht die Einsetzung durch Christus sein. Es ist bisher diese Frage absichtlich ganz zurückgestellt worden; und es soll die historische Frage, ob Christus die Taufe eingesetzt hat, aus gleich zu entwickelnden Gründen hier überhaupt nicht erörtert werden. Daß sehr starke Zweifel erhoben werden können, weiß jeder Kundige. Es zeugt nicht grade von ernster Beteiligung und Mitarbeit an dem schwierigen historischen Problem, wenn Saul in seiner Untersuchung über die Kindertaufe erklärt: „Auf die Verdächtigungen, die neuere Theologen in Bezug auf die Echtheit der Stiftungen Jesu aussprechen, indem sie sagen, so wie die neutestamentlichen Schriften die Sakramente in urchristlichem Brauch und urchristlicher Schätzung aufzeigen, könne Jesus sie nicht eingesetzt haben, auch auf die Anfechtung der Echtheit, die Jesu Missionsbefehl (Mt. 28, 19) durch Harnack erfahren, . . . gehe ich nicht weiter ein. Traurig ist es, daß derartige Erörterungen, ‚welche das Christentum entwerten, und es in eine geschichtslose Allgemeinfrömmigkeit auflösen wollen', mit Fleiß ins Volk hineingetragen werden und die Geringschätzung der Sakramente noch weiter verbreiten und noch größer machen, als sie schon ist"[1]). Das sind Töne, die man oft vernehmen kann, deren Wert aber nicht dadurch gesteigert wird, daß sie immer wiederholt werden. Hier nützen keine Deklamationen, und wären sie auch noch so gut gemeint, sondern nur ernste Vertiefung in das Problem selbst. Dann wird die Sicherheit, mit der man von „Verdächtigungen" spricht, von selbst aufhören und einer etwas kritischeren Stimmung, reservierteren Haltung und größeren Ruhe Platz machen. Aber hat die Dogmatik Veranlassung, diese zunächst dem Gebiet der neutestamentlichen Forschung angehörende Frage auch von sich aus zu untersuchen? Ist die Einsetzung durch

1) Saul, a. a. O. S. 15.

Christus die conditio sine qua non der dogmatischen Erörterung der Taufe?

Kähler legt großes Gewicht auf die Einsetzung der Taufe durch Christus. Er führt den Gedanken aus, daß wir uns wohl der eigenen Worte Jesu im N. T. freuen können, aber doch nicht dem peinlichen Fragen nach seiner buchstäblichen Rede nachzugeben haben. „Das geistgelehrte Evangelium über ihn ist das Evangelium" [1]). Wir haben kaum einen Ausspruch von ihm wörtlich; wir sehen ihn immer mit den Augen der Berichtenden. Jede Handlung wird uns in Auffassung und Erinnerung Dritter gemalt. Anders verhält es sich mit den Sakramenten. Eine von Christus geordnete Sitte geht ungewandelt von ihm zu uns. Seine Vermächtnisse sind uns Unterpfand dafür, daß die Zusage des Evangeliums die seine ist [2]). Das neutestam. Bibelwort ist aus der christlichen Gemeinde; Jesus hat es nicht geschrieben. „Aber in den Sakramenten hören wir seinen Imperativ" [3]).

Doch welcher dogmatische Gewinn ist mit dieser Unterscheidung und der daraus resultierenden Betonung der Einsetzung der Taufe durch Christus gegeben? Christus ist nach Kähler uns gegenwärtig im Wort, und nur das Wort vermittelt die Gnade. Darum müssen auch, wie Kähler durchführt, die Sakramente irgendwie die Art des Worts an sich haben [4]). Nun wäre aber diese Unterscheidung, die Kähler vornimmt, geeignet, die Zuversicht auf das Wort zu trüben. Denn es ist ihm wertvoll zu wissen, daß wir in den Sakramenten den Imperativ Christi vernehmen, während das Wort sonst uns nur im Jüngerbericht entgegentritt. Dann würde de facto das Sakramentswort zur obersten Instanz gemacht und zur Deutungsnorm für die sonst uns überlieferten Worte Jesu erhoben. Wäre dies aber der Fall, so müßte man stets an die übrigen Worte mit einem nicht ganz zu beseitigenden Gefühl der Unsicherheit herantreten. Sie könnten, vorausgesetzt, daß Kählers Partition richtig ist, nie mit derselben Sicherheit als Gnadenmittel zur Geltung gelangen wie das Sakramentswort, so daß auf Umwegen nun auch Kähler eine Ueberordnung des

1) Kähler, a. a. O. S. 55. 2) Ebd.
3) Ebd. S. 67. 4) Ebd. S. 49.

Sakraments erreicht hätte. Und es müßte nun erst grade das „peinliche Fragen" nach der buchstäblichen Rede Jesu einsetzen, also die Verirrung der Magdalena am Ostermorgen wieder Gestalt gewinnen. Das würde aber Kählers eigenen Intentionen sich nicht einfügen, die darauf ausgehen, den historizistischen Aberglauben zu bekämpfen, daß die apostolische Verkündigung uns den Sinn Jesu verdunkle und man darum nach der authentisch echten Predigt Jesu forschen müsse, um daran die Apostel zu messen. Diese Scheidung Kählers müßte also in einer dogmatischen Erörterung über die Taufe nicht bloß Folgeerscheinungen zeitigen, die Kähler nicht lieb sind, sondern auch die dogmatische Geltung des Worts in ihrer unbedingten Sicherheit ungünstig beeinflussen.

Aber vorausgesetzt einmal, daß Kählers Partition angängig sei, würde sie wirklich leisten, was sie leisten will? Das dogmatisch Entscheidende am Taufbrauch ist doch das Taufwort. Aber grade dies Taufwort begegnet hinsichtlich seiner Fassung den allergrößten Schwierigkeiten. Es tauchen hier zum mindesten ganz dieselben Schwierigkeiten auf, die Kähler sonst bei der Frage nach der Möglichkeit einer authentischen Wiedergabe der Worte Jesu hervorhebt. Daß wir hier nicht mit größerer Sicherheit wie sonst vor ein unmittelbares und direktes Wort Jesu gestellt sind, daß auch dies Wort nur in der Ueberlieferung der Gemeinde oder in dem Bericht der Jünger uns gegeben ist, das ist zweifellos. Das darf auch der zugeben, der die Einsetzung der Taufe auf Christus zurückführt. Es bliebe also bloß der Brauch des Taufens selbst zurück, der als solcher keine dogmatische Bedeutung hat, wie Kähler das auch einzuräumen kein Bedenken trägt; der Ritus gewinnt erst durch das deutende Wort seinen Sinn. Ist dies deutende Wort aber denselben Bedingungen unterstellt, wie die übrigen Worte Jesu, so fällt jede Veranlassung fort, die Taufhandlung in der Weise herauszuheben, wie es Kähler in den zitierten Stellen getan hatte. Dann aber wird die Frage nach der Einsetzung der Taufe durch Christus d o g m a t i s c h gleichgültig. Die Taufe steht jetzt nicht isoliert da, sondern im Zusammenhang mit den übrigen Aeußerungen und Kundgebungen Jesu. Sie findet ihr Verständnis nicht durch sich selbst, sondern nur im Zusammen-

hang mit dem ganzen Lebenswerk Jesu, wie das ja auch analog im Abendmahl der Fall ist. Daraus ergibt sich aber eine grade umgekehrte Wertschätzung als wie sie Kähler kennt, wenn er die Taufe als das Vermächtnis Christi betrachtet, das uns ein Unterpfand dafür ist, daß die Zusage des Evangeliums die seine sei. Diese Schätzung isoliert die Taufe. Ist aber eine solche Isolierung, wie gezeigt, nicht möglich, so wird auch der von Kähler dem fälschlich isolierten Sakrament zugewiesene Normcharakter hinfällig. Der Zusammenhang mit dem ganzen Lebenswerk Jesu wird das entscheidende Moment. Dann aber hat die Frage, ob die Taufhandlung durch Jesus eingesetzt ist oder nicht, keine dogmatische Bedeutung. Denn selbst wenn sie nicht von ihm eingesetzt und erst eine Schöpfung der Urchristenheit wäre, würde die Dogmatik nur die Frage nach dem Inhalt des Heilsworts aufzuwerfen haben [1]). Dieser Inhalt ist aber, wie von selbst einleuchtet, nicht davon abhängig, ob der Brauch des Taufens auf Jesu ausdrückliche Anordnung zurückgeht. Kann man das Taufwort auf eine Stufe mit dem Gnadenwort Jesu stellen, so darf man die Taufe dogmatisch erörtern, ohne der Einsetzung durch Christus besonders gedenken zu müssen. Das heißt aber: die Frage nach der Einsetzung der Taufe durch Christus ist dogmatisch belanglos. Darum braucht auch die Dogmatik sich nicht mit dem komplizierten historischen Problem zu beschäftigen, das hier vorliegt, und wir haben keinen Anlaß, der neutestamtlichen Forschung ins Gehege zu kommen [2]), insbesondere die von Heitmüller angeregte Frage in den Kreis unserer dogmatischen Erwägungen herein zu ziehen [3]). Eine andere Frage ist es, ob die Einsetzung der

1) Wenn es sich um das Wort Gottes als Gnadenmittel handelte, konnte auch Luther das autoritäre Schriftprinzip ignorieren.

2) Es muß überhaupt eine dogmatische Untersuchung über die Taufe möglich sein, ohne daß man in der alten Weise einen ausgeführten und doch nie jeden überzeugenden Schriftbeweis liefert. Jedenfalls hat diese Arbeit es versucht, das Taufproblem dogmatisch zu erörtern, ohne eine umfassende biblisch-theologische Untersuchung voranzuschicken. Gegen den Vorwurf des „Subjektivismus", mit dem man ja immer schnell zur Hand ist, schützt wohl der Tenor der ganzen Ausführung.

3) v. Dobschütz hat die Diskussion in den ThStKr. 1904 eröffnet. Doch vgl. Heitmüllers Berichtigung in ThStKr. 1905.

Taufe durch Christus Bedeutung gewinnen könnte für die Frage nach dem gemeinschaftsbildenden Wert der Taufe, unter welchem Gesichtspunkt sie auch betrachtet werden durfte, oder für die religionspsychologischen Erwägungen, die sich mit der Taufe verknüpften. Das ist aber eine Frage, die außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung liegt. Wir brauchen sie weder zu beantworten noch überhaupt die Frage nach der Taufeinsetzung durch Christus anzuschneiden. Uns genügt vollständig die Erkenntnis, daß die dogmatische Erörterung der Taufe unberührt bleibt von dem Ergebnis der Untersuchung über die genannte historische Frage. Damit sind aber die Möglichkeiten erschöpft, die der Taufe eine besondere dogmatische Rechtfertigung und besondere dogmatische Merkmale zuführen könnten. Eine Korrektur oder Ergänzung der bereits gebotenen dogmatischen Erörterung der Taufe wird nicht bloß überflüssig, sie würde auch die dogmatische Gedankenbildung mit fremden Gesichtspunkten verquicken und dadurch den dogmatischen Beweisgang illusorisch machen.

Daß ein „reformiertes" Verständnis der Tauflehre in einer dogmatischen Erörterung über die Taufe als Gnadenmittel abzulehnen sei, war gezeigt; nur im Anschluß an den lutherischen Typus ließ sich eine befriedigende Antwort gewinnen. Das mußte trotz aller Kritik, die an der altorthodoxen Tauflehre und der positiven Tauflehre der Gegenwart zu üben ist, festgehalten werden. Könnte nun aber nicht die baptistische Praxis die notwendige Folge unserer Entwicklungen sein? Man muß sich ja dessen erinnern, daß sowohl die altorthodoxe Theorie vom Kinderglauben als auch die ebenfalls eine einheitliche systematische Erörterung ermöglichende soteriologische Doktrin als auch endlich die Reduzierung der Kindertaufe auf den Gedanken einer Anwartschaft auf das Heil zurückzuweisen ist. Die Praxis der Baptisten scheint demnach die allein folgerichtige Taufpraxis zu sein, und die in den vorausgeschickten Darbietungen entwickelte Tauflehre scheint den Gnadengedanken der lutherischen Theologie umzustoßen. Auf beide Einwände wird man gefaßt sein müssen; aber beiden Einwänden fehlt doch ein zureichender Rechtsgrund.

An dem letzten Einwand darf man schnell vorübergehen. Er

enthält allerdings den schwersten Vorwurf, der einem christlich frommen Menschen gemacht werden kann, und insofern wäre es wohl angebracht, länger bei ihm zu verweilen. Aber ein solcher Aufenthalt verbietet sich schon dadurch, daß in den Einzelbemerkungen dieser Untersuchung öfters zu dieser Frage Stellung genommen werden mußte. Wenn trotzdem immer wieder man auf Vorwürfe gefaßt sein muß, die in der eben angedeuteten Richtung sich bewegen, so zeugt dies nicht für die Existenz eines immer größer werdenden Abfalls vom Grundbekenntnis der Reformation in den Reihen der evangelischen Theologie, sondern nur für die starke Macht, die immer noch die theologische Formulierung dieses Gedankens durch die Theologie einer unter ganz anderen wissenschaftlichen und philosophischen Bedingungen stehenden Zeit ausübt. Nicht die Größe des Abfalls, sondern die Macht der theologischen Tradition erkennt man in solchen Vorwürfen. Nun hat man an sich zwar keine Veranlassung, an solchen Vorwürfen gleichgültig vorüberzugehen; nicht bloß deswegen, weil weniger Kundige durch solche Einwände immer wieder verwirrt und in falsche Urteilsbahnen geleitet werden, sondern auch deswegen, weil sie das uns allen gemeinsame religiöse Bekenntnis zum Ausdruck bringen und in ihrem religiösen Gehalt zu einer Richtschnur für die eigene Arbeit werden. In unserem Zusammenhang mag aber diese Form der Berücksichtigung des Einwandes genügen; daß er sachlich ungerecht und unzutreffend ist, muß sich aus den früheren Erörterungen ergeben.

Etwas eingehender dagegen hat man sich mit dem ersten Einwand zu beschäftigen. Das Gespenst des Anabaptismus ist immer wieder in den evangelischen Kirchen aufgetaucht und immer wieder hat die evangelische Dogmatik es zu beschwören unternommen. Nun erhellt, daß die altorthodoxe Tauflehre, wenn einmal ihre Prämissen zu Recht bestanden, sehr wohl in der Lage war, diese Abwehr wirkungskräftig vorzunehmen. Aber wie liegen die Dinge heute? vornehmlich dann, wenn die in dieser Untersuchung entwickelten Gedanken berechtigt sind?

Zuvörderst darf dies betont werden, daß der Baptismus keineswegs dogmatisch zwingende Gründe für seine Praxis geltend

machen kann. Seinen autoritären Schriftbeweis, der zu einer ganz unbegründeten Buchstabenknechtschaft führt, kann man selbstverständlich nicht für überzeugend halten. Damit wäre die Praxis selbst freilich nicht widerlegt, wenn ihr auch eine Hauptstütze entrissen wäre. Das Entscheidende ist vielmehr dies, daß der Baptismus an demselben Fehler leidet, wie sein heftigster Gegner, die Orthodoxie. Das klingt paradox, ohne jedoch es zu sein. Denn beide legen dem Sakrament eine besondere Wertung bei. Beide üben das Sakrament der Taufe, ohne einen inneren dogmatischen Beweis für die besondere Schätzung, die es erfährt, erbringen zu können; und beide haben den Zeitpunkt der Erteilung abhängig gemacht von psychogenetischen Erwägungen und diese psychogenetischen Erwägungen nun sachwidrig zu dogmatischen gestempelt. Daß die eigenartige Praxis der Baptisten noch besondere religiöse Gefahren zeitigen kann, ist so oft hervorgehoben, daß es unnötig ist, es zu wiederholen. Darin liegt auch nicht der Schwerpunkt. Denn Gefahren entscheiden schließlich nicht über das Recht oder Unrecht einer Sache. Das Entscheidende ist vielmehr die falsche dogmatische Fragestellung, die sich darin bekundet, daß man in der Dogmatik die Frage nach dem „Wann" der Taufe als eine dogmatische Frage behandelt, was sie nicht ist.

Dann aber gewinnt das Problem der Kindertaufe eine andere Gestalt. Dogmatische Erörterungen können sie nicht ins Unrecht setzen. Denn die Dogmatik entwickelt nur die Bedingungen des Begriffs, kann aber nicht untersuchen, wann in der Empirie diese Bedingungen vorhanden sind. Man würde also die Grenzen der dogmatischen Arbeit überschreiten, wenn man aus ihr Spezialregeln für die kirchliche Verkündigung und das kirchliche Handeln ableiten wollte. Wohl aber darf man dies hervorheben, daß ein vitales Interesse besteht, möglichst bald die einzelnen dem Einfluß des Gnadenmittels zu unterstellen. Es verhält sich mit der Kindertaufe analog wie mit dem kirchlichen Unterricht und der kirchlichen Wortverkündigung. So wenig man hier die nie zu beantwortende und letztlich ungebührliche Frage stellt, ob alle Bedingungen für ein wirksames Handeln erfüllt sind, so sehr man im Gegenteil interessiert ist, den christlichen Unterricht schon in

den ersten Stadien der Entwicklung beginnen zu lassen, den Samen auszustreuen, der nun mit Gottes Hilfe und wann es ihm gefällt, Wurzel schlagen soll, so hat man auch keinen Grund, die Kindertaufe durch die Erwachsenentaufe zu ersetzen. Es würde dann nicht nur einer falschen Wertung des Sakraments erst recht die Tür geöffnet, man würde auch die Grundsätze, die die allgemeine Wortverkündigung leiten, preisgeben. Wann das Wort den Glauben wirkt, wissen wir nicht, braucht die Dogmatik nicht zu wissen. Ihr genügt es zu konstatieren, daß das Wort Glauben zeugende und wiedergebärende Kraft besitzt. Dann ist die Kirche als die verantwortliche Repräsentantin der Heilsgemeinde verpflichtet, nicht zu zögern mit der Verkündigung des Worts, und dies Verantwortlichkeitsgefühl auch den einzelnen Gliedern einzuprägen. Den Erfolg erwartet sie nicht von ihrem Handeln, sondern von der Kraft Gottes, dem sie die Entscheidung über Zeit und Stunde überlassen darf. Gilt aber dies für die Wortverkündigung im allgemeinen, so gilt es auch für die Taufe, die ja nichts anderes als Verkündigung des Wortes ist. Aus dogmatischen Erwägungen kann man demnach nicht Gründe herleiten, die die Kindertaufe unmöglich machen. Man würde ja vielmehr das der Dogmatik vorbehaltene Gebiet verlassen, wenn man aus dogmatischen Gründen die Kindertaufe bekämpfte. Kann aber die Dogmatik die Kindertaufe nicht als ungebührlich hinstellen, so machen die besonderen Momente, die ohne dogmatischer Natur zu sein, mit der Taufe verknüpft waren, die Kindertaufe zur Pflicht. Das dogmatische Urteil über die Taufe fordert also keineswegs die baptistische Praxis heraus. Die Dogmatik muß sich jedes direkte Urteil über das Recht oder Unrecht der Kindertaufe versagen, will sie nicht ihre Kompetenzen überschreiten. Allgemeine Erwägungen der eben genannten Art sprechen aber gegen die baptistische für die kirchliche Praxis.

Aber müßte nicht doch die übliche Praxis die Kindertaufe zu einem bloß zeremoniösen Akt stempeln? Und müßte man nicht ein völliges Versagen des Taufworts behaupten und damit die Rettung der Kinder leugnen? Ein zeremoniöser Akt kann die Taufe nie werden. Denn die Taufe ist zugleich ein Heilswort

an die Umgebung und steht in diesem Sinn unter denselben Bedingungen, wie die Verkündigung des Worts überhaupt. Im übrigen aber ist ein offenbar unwirksames, d. h. in positiver Beziehung unwirksames Handeln auch mit der allgemeinen Wortverkündigung verbunden oder von ihr nicht auszuschließen. Eine auf ein einzelnes Individuum abgezielte wirksame Handlung aber zu fordern haben wir nie ein Recht. Wir müßten sonst auch für die Wortverkündigung das Gleiche fordern, was nicht geschieht. Wird aber die Frage nach der Seligkeit der getauften unmündigen Kinder aufgeworfen, so begreift man das Interesse an dieser Frage, das die Theorie einer unbedingten exhibitiven Wirkung grade des Tauf s a k r a m e n t s gezeitigt hat und immer wieder zeitigt. Aber es verhält sich hier doch nicht anders als mit der Frage nach der Seligkeit derer, an die das Wort der Verheißung überhaupt noch nicht ergangen ist. So wenig hier ewige Verdammnis vorausgesetzt wird, so wenig hat man ein Recht, diese Voraussetzung im Hinblick auf eine Tauftheorie geltend zu machen, die ein bedingungslos wirksames Handeln Gottes als eine dogmatisch unhaltbare Vorstellung ablehnt. Die alten Dogmatiker dachten bescheidener und auch christlicher, wenn sie den Grundsatz verfochten, daß nicht der defectus, sondern nur der contemptus der Taufe schädige. Verhält es sich aber mit den unmündigen Kindern nicht anders, als mit den überhaupt noch nicht unter die Wirksamkeit des Worts gekommenen Menschen, so fällt ganz jede Veranlassung fort, Tauftheorien zu bilden, die mit dem evangelischen Verständnis der Taufe sich nicht vertragen.

Ein solches evangelisches, genauer evangelisch-reformatorisches Verständnis der Taufe möchte die in dieser Untersuchung vorgetragene Theorie für sich beanspruchen. Sie würde also den Anspruch erheben, mindestens so positiv zu sein, wie die Tauftheorien der positiven Theologie. Ob sie freilich diesen Anspruch wird durchsetzen können, steht dahin. Das hängt von dem Maßstab ab, der über den positiven Charakter entscheiden soll. Wird die tradierte Form der Tauflehre zum Maßstab genommen, dann allerdings müßte man sich bescheiden und ruhig den Vorwurf des Radikalismus hinnehmen. Denn an der alten Theorie in ihrer Ge-

samtheit gemessen, ist diese Theorie radikal. Aber es dürfte der Beweis erbracht sein, daß nicht bloß die alte Theorie unserer altprotestantischen Dogmatiker, sondern auch die neueren positiven Tauflehren — die, obwohl positiv, doch z. T. die alte Lehre reduzierten und ihre hyperphysische Unterlage preisgaben — mit Hindernissen zu kämpfen hatten, die unüberwindlich waren. Ihren positiven Charakter betätigten diese Theorien dann darin, daß sie die eigentliche crux der alten Tauflehre, die Sakramentsidee, irgendwie konservierten und die religionspsychologische Fragestellung mit der dogmatischen vermengten. Von diesem Gesichtspunkt aus durfte die Tauflehre als Exponent der theologiegeschichtlichen Entwicklung betrachtet werden. Aber es gibt noch andere Maßstäbe als die sanktionierte Theologie eines bestimmten Zeitalters. Kähler hatte den dogmatisch allein möglichen Maßstab deutlich herausgearbeitet. Legt man aber diesen Maßstab zugrunde, so dürften auch die Ausführungen dieser Untersuchung den Anspruch erheben, „positiv“ zu sein, da sie den allein dogmatisch möglichen Grundgedanken der Reformationstheologie herausheben, ihn in einer den Normen des dogmatischen Denkens entsprechenden Weise durchzuführen suchen und auch die Erklärungen Luthers im kleinen Katechismus nicht ins Unrecht setzen. Aber schließlich handelt es sich nicht um die im kirchlichen Parteikampf der Gegenwart aufgerollte Frage, was positiv ist oder liberal und radikal, sondern um die Frage, was dogmatisch richtig ist. Da wird man denn, wenn anders man seinen Standort in der reformatorischen Erkenntnis vom Evangelium nehmen kann, und wenn man die Eigenart des dogmatischen und systematischen Urteils sich klar gemacht hat, in die Bahn geleitet, die in dieser Untersuchung die Mittel zur Kritik sowohl wie zur thetischen Durchführung gab. Das dogmatisch Richtige wird sich dann von selbst als das „Positive“ herausstellen.

Was ist uns Jesus?

Ein Wort der Versöhnung und zur Versöhnung in den augenblicklichen Kämpfen.

Von

Pastor Westermann
in Grimersum bei Emden.

Nicht neue Ergebnisse zu fördern dienen die folgenden Ausführungen. Vielmehr dienen sie dazu eine gewisse Rückschau zu halten, eine Selbstbesinnung auf Grund gefundener Ergebnisse. Soweit sich auf diesem Gebiete von Ergebnissen reden läßt. Denn auch rücksichtlich ihrer haben wir mit dem Apostel Paulus zu bekennen: nicht daß ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin. Wir sind auch in dieser Hinsicht nicht am Ziel, auf dem Weg zum Ziele sind wir erst. Der Lebendige ist nie fertig, fertig ist nur der Tote. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort. Einen abgeschlossenen Stand mit der Inschrift: hier geht's nicht weiter, gibt's nicht und kann's und darf's nicht geben. Der Wissenschaft, auch der religiösen Wissenschaft ein Ende setzen heißt den menschlichen Geist zum Stillstand verurteilen. Und Stillstand ist Rückschritt.

Das liegt auch nicht im Interesse der Sache selbst. Soll die Religion eine wirklich wirksame Macht sein, so muß sie nötig sein, d. h. wenn auch nicht aus den Zeitverhältnissen herausgewachsen,

so doch auf die Fragen der jeweiligen Zeit Antwort gebend. Eine Religion, die mit ihrer Zeit die Berührung verliert, muß notwendigerweise ihre Bedeutung und Kraft zugleich verlieren. Da nun aber die Zeitverhältnisse im Fluß sind, kann die Religion ebensowenig einen ein für allemal abgeschlossenen Standpunkt einnehmen. Auf ihre eigenen Kosten würde sie das tun. Sie würde sich selber töten. Sie würde zuletzt zu einer Ruine vergangener Jahrhunderte, ohne in ihre Zeit hineinzupassen: Ruinen bewundert man wohl, bewohnt sie aber nicht mehr. Es muß ein Fortschreiten, wie auf allen Gebieten, so auch auf diesem Gebiet, auf dem Gebiet der Religion geben.

Daß es da ohne Kampf nicht abgeht, ist selbstverständlich. Vor allem in unsrer Zeit ist er entbrannt. Hoch gehen zurzeit die Wellen. An und für sich ist das kein Schade und kein Nachteil. Wenigstens nicht notwendigerweise. Es mag ja sein, daß die Zersplitterung in die verschiedenen Richtungen eine gewisse Schwäche und Ohnmacht im Gefolge hat, zum mindesten keinen besonders imponierenden Eindruck macht. Da steht die katholische Kirche in ihrer inneren Geschlossenheit und Abgeschlossenheit ganz anders da — aber auf Kosten des inneren Lebens und der inneren Freiheit. Der Katholik beugt sich im letzten Grunde vor der Autorität der Kirche: Roma locuta, causa finita. Wir Protestanten erkennen nur eine Autorität an: die Wahrheit. Ein Kampf um die Wahrheit ist es, der augenblicklich gekämpft wird. Wenigstens im Sinn und nach dem Sinn der Kämpfer. Der Wahrheit will man näher kommen. Die Wahrheit will man ergründen. Um die ist der Kampf entbrannt. Und das ist an sich kein Schade. Kampf ist Leben. Kampf verrät Leben. Kampf fördert auch das Leben. Wenn man seine Position zu verteidigen hat, lernt man die Schwächen und ungedeckten Stellen derselben erkennen. Man baut seine Stellung aus. Man wird sich klarer. Der Kampf als solcher ist nie ein beklagenswerter Zustand. Er fordert zur Anspannung der vorhandenen Kräfte auf, die den Kämpfer selbst am meisten fördert. Nur auf dem Wege des Kampfes werden die Schätze gehoben, die im tiefen Innern des Christentums ruhen. Man mag nun über die augenblicklichen Gegensätze denken wie man

will, das ist nicht zu leugnen: wir haben wieder gelernt, daß die ererbte Wahrheit will erworben sein, um besessen zu werden. Gelernt haben wir, daß die Wahrheit kein ein für allemal fertiges Ding ist, das man von früheren Zeiten übernehmen könnte; daß vielmehr jeder für sich auszumachen hat, was Wahrheit ist, haben wir gelernt. Wir sind auf dem Weg zur Wahrheit. Die Wahrheit suchen wir. Wie wird doch gearbeitet in unserer Zeit! Wie viele Kräfte sind da tätig! Arbeiten und Aufgaben haben sich uns aufgetan. An und für sich ist der Kampf kein Schade, kein Schade für das Christentum selbst.

Auch kein Schade für die Gemeinden. Die werden ja wohl bedauert in unserer Zeit. Bedauert wird, daß auch in sie die Uneinigkeit hineingetragen wird. Die sollen in ihrem Glaubensstand erschüttert werden. Gerade die neueren Versuche, auch die Gemeinden mit den Ergebnissen der neueren Forschung bekannt zu machen, wie sie z. B. in den religionsgeschichtlichen Volksbüchern vorliegen, werden von gewissen Seiten und in gewissen Kreisen scharf verurteilt. Die will man auf die theologischen Kreise beschränken, behandelt sehen und wissen nur in theologischen Zeitschriften. Aber nicht vor der Gemeinde. Die soll verschont bleiben.

Eine gewisse Berechtigung dürfte dem nicht abzusprechen sein. Das dürfte doch nicht vergessen werden, daß die Gemeinde nicht mit Hypothesen beunruhigt werden darf. Vergessen werden dürfte doch nicht, daß manches, was als sicheres Ergebnis ausgegeben wird, lediglich mehr oder minder begründete Hypothese ist. Manches, was als endgültig ausgemacht hingestellt wird, ist noch im Fluß. Eine gewisse Vorsicht also nicht vergessen! Ein Unterschied muß gemacht werden, vor wem man redet. Es kann auch zu weit gegangen werden.

Zu weit gegangen werden kann aber nicht minder auf der anderen Seite. Ich meine, wenn künstlich den Gemeinden die Gegensätze vorenthalten werden. Daß Gegensätze da sind, wissen sie. Und wenn sie ihnen von denen, die ihre berufenen Vertreter sind, nicht gesagt werden, so sicherlich von anderer Seite. Ob das aber dann immer zum guten ausschlägt, dürfte sehr fraglich sein.

Die Gegensätze werden häufig übertrieben. Auch die Verdächtigungen, die laut oder stillschweigend gegen die Geistlichen erhoben werden, als ob sie nichts mehr glaubten, vielmehr nur auf Befehl so redeten, wie sie reden, haben größtenteils darin ihren Grund. Man kann als Geistlicher furchtbar unter denselben leiden. Es können einem dadurch gewisse Arbeitsgebiete, gewisse Kreise geradezu verschlossen werden. Die Gemeinde hat ein Recht darauf von den Ergebnissen der neueren Forschung zu hören. Da zu sagen: nubicula est, transibit, geht nicht an. Damit ist der Gemeinde nicht gedient. Die Tatsache läßt sich nicht aus der Welt bringen, daß ein großer Teil unseres Volkes dem Christentum entfremdet ist. Gar manche Verhältnisse mögen dazu beigetragen haben. Nicht zum mindesten aber die Form, in der ihm das Christentum nahe gebracht ist. Es klafft eine Kluft. Reden wir nicht immer von der Herzenshärtigkeit und Gottlosigkeit der Menschen, um diesen Zustand zu erklären. Arbeiten wir vielmehr, die Kluft, die nun einmal besteht, zu überbrücken. Bringen wir unseren Zeitgenossen das Christentum wieder nahe durch den Nachweis des Unterschiedes zwischen Form und Inhalt, durch den Nachweis, daß die Form zeitlich, der Inhalt aber ewig ist, durch den Nachweis, daß, mögen auch gewisse Formen fallen, doch auch so das Christentum ewigen Gehalt und Inhalt behält. Es wird wohl von sog. orthodoxer Seite geltend gemacht, daß die Liebestätigkeit ein Produkt des „alten" Glaubens sei. Sie verlangt wohl von der anderen Seite, sich auch erst in dieser Weise auszuweisen. Ohne auf diese Fragestellung näher einzugehen, d. h. auf die Frage, ob die Liebestätigkeit wirklich ein Produkt der Orthodoxie ist: wenn nun mal auf die Erfolge eingegangen wird, gefragt wird nach den Erfolgen, so könnte diese Fragestellung doch auch für die, die so operieren, sehr gefährlich werden. Unter wessen Leitung ist die Entfremdung eingetreten, wie sie augenblicklich besteht? Wem haben wir's zu verdanken, daß, Gott sei Dank, in den letzten Jahren wieder eine Wandlung zum Besseren eingetreten ist? Es geht in den letzten Jahren wieder ein Zug zum Ewigen durch unsere Zeit. Ob's bloß zufällig ist, daß dies mit der Entwicklung der neueren Theologie zusammenfällt?

Vielen ist doch das Christentum wieder nahegebracht. Die Gemeinden dürften bei dem Kampf nicht verloren, sondern gewonnen haben.

Der Nachteil hat sich erst im Gefolge des Kampfes eingestellt. Wir stehen in der Gefahr, über die Verschiedenheiten, die uns trennen, das Gemeinsame, das uns verbindet, zu vergessen. In der Gefahr stehen wir, daß das gemeinsame Band zerrissen wird. Und von hier aus erwächst allerdings eine große Gefahr. Auch für die Gemeinden. Nicht nur daß sie manche Arbeiter verliert. Und zwar nicht die schlechtesten. Gerade in der letzten Zeit mehrt sich die Zahl derjenigen, die sich aus dem Amt zurückziehen. Vor allem unter dem jungen Nachwuchs. Sie glauben bei ihrer Stellung nicht mehr im Segen wirken zu können. Wird doch die Arbeit mancher Geistlicher gestört, wenn nicht geradezu lahmgelegt durch die Verleumdungen und Verdächtigungen, die von der einen oder anderen Seite erhoben werden. Wie schallen die doch hinüber und herüber. Wie wird da geredet von einer grundstürzenden Theologie, die die Fundamente erschüttere. Wie wird da die Staatsgewalt gar angerufen, dem vermeintlichen Frevel Einhalt zu tun. Ja, es fehlt nicht an Stimmen, die von den der modernen Richtung Anhangenden geradezu verlangt, sich von der Kirche zu scheiden und eine eigene kirchliche Gemeinschaft zu gründen. Es ist zu befürchten, daß es schließlich noch zur Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft seitens der verschiedenen theologischen Richtungen kommt. Und das wäre, wenn auch kein Ruin des Christentums — eine Einheit auf Kosten der Wahrheit und Freiheit wäre zu teuer erkauft —, aber doch eine furchtbare Schwächung des Protestantismus. Es wäre aufs tiefste zu beklagen. Da mal einer Verständigung oder wenigstens Annäherung und gegenseitigen Anerkennung das Wort zu reden, zu reden ein Wort der Versöhnung und zur Versöhnung dürfte ebenso berechtigt wie notwendig sein.

Es liegt mir dabei völlig fern, die bestehenden Gegensätze zu verwischen. Die sind da und lassen sich nicht aus der Welt bringen. Darüber hinweg zu reden oder hinweg zu täuschen, sich und andere, dürfte nicht dem Frieden dienen. Die Verschieden=

heiten und Verschiedenartigkeiten lassen sich nicht leugnen. Aber Eins haben und wollen die verschiedenen Richtungen gemeinsam haben. Das persönliche Christentum. Und das ist das Betrübende in unserer Zeit, daß dies so häufig dem Gegner von dem Gegner abgesprochen wird. Wir können es nicht verhehlen, daß dieser Fehler vor allem von der orthodoxen Seite gemacht wird. Wir wollen es ihr gar nicht bestreiten, daß sie in gutem Glauben ihre Position verteidigt. Bestreiten wollen wir es ihr nicht, daß sie es ehrlich und aufrichtig meint, meint damit dem Herrn einen Dienst zu tun. Daß aber kein Eifern um den Herrn mit Unverstand daraus werde! Keine Anzweiflung des inneren Christentums soll das sein. Von der sind wir weit entfernt. Aber dann sollte und müßte sie doch zu derselben Anerkennung auf der anderen Seite sich entschließen und entschließen können. Man mag nun über die neuere Forschung denken, wie man will: der Vorwurf der Frivolität und Lust Altes zu stürzen, um ihr eigenes Werk an die Stelle desselben zu setzen, dürfte doch unberechtigt sein. Es geht ein großer Ernst hindurch. Der Ernst: ich glaube, darum rede ich; ich muß. Wer kann und darf da das Christentum, das persönliche Christentum absprechen? Dies könnte und müßte den gemeinsamen Boden abgeben, von dem aus eine Verständigung möglich wäre. Es hat das Herrmann in seinem „Verkehr des Christen mit Gott“ schon vor Jahren betont. Nichts, was härter ist, als jene Aburteilung. Nicht nur, daß damit dem Christentum wahrhaftig nicht gedient wird, gedient wird nur den unchristlichen und außerchristlichen Kreisen: die Lieblosigkeit, die dabei mit unterläuft, ist und kann doch nie im Sinne Jesu sein.

Ich weiß wohl, was darauf entgegnet wird. Entgegnet wird darauf, daß eben das kein Christentum mehr ist, das von der modernen Richtung als Christentum ausgegeben wird. Darauf wird entgegnet, daß die Begriffe und Anschauungen fallen und gefallen sind, die für das echte, wahre Christentum konstituierend sind.

Wir wollen wieder nicht verwischen und verhehlen. Ein großer Komplex von Begriffen und Anschauungen ist gefallen. Eine ganze Reihe von Sätzen ist gefallen. Und was seine Kraft,

seine Bedeutung für Glauben und Leben verliert — es mag noch weiter geschleppt werden können, aber allmählich geht es unter, es verschwindet. Nur was lebt und Leben gibt, bleibt. Ganze Reihen von Sätzen haben ihre Kraft verloren. Kurz ausgedrückt: die Sätze über Jesus. Da sind gar manche, die uns — man mag es nun bedauern oder nicht — nicht mehr interessieren. Wenigstens stehen sie nicht für uns in erster Linie. Die Entstehung Jesu mit all den Fragen, die sich daran knüpfen, mit den Fragen der Gottheit und Trinität; die objektive Versöhnung mit der Opfer- und Stellvertretungstheorie; die ganze Reihe der sog. Heilstatsachen. Zurückgetreten ist das „über Jesus". Das ist nun einmal Tatsache. Mag's einen Grund haben, den es will — ob historisch berechtigt oder unberechtigt, wollen wir hier nicht untersuchen. Freilich so fest stehen die Punkte nicht, wie sie häufig ausgegeben werden. Es ist da manches dunkel. Um nur Eins herauszunehmen, die wunderbare Geburt Jesu: ob die Evangelien, wenigstens die Synoptiker mit derselben rechnen, dürfte mindestens fraglich sein. Mk. 3, 21. 31 ff. läßt schwerlich eine andere Erklärung zu. Und daß der Glaube durch Aufgabe jener Position nichts verliert, zeigt am besten der Apostel Paulus, der nicht damit rechnet. Ein anderes Beispiel — die objektive Versöhnung: bei Jesus selbst finden wir dieselbe nicht. Die große Sünderin hat Vergebung ohne derartige Vermittlung; die Geschichte vom verlorenen Sohn, barmherzigen Samariter, Zöllner und Pharisäer schließen dieselbe nicht minder aus. Im Angesicht der Handlungsweise Jesu selbst halten derartige Positionen nicht stand. Doch das nur nebenbei. Mag's einen Grund haben, den es will: sie sind unserem Empfinden entschwunden, entschwunden dem Empfinden unserer Zeit. Unsere Zeit mag ja vieles wieder lernen; daß sie aber sich jemals wieder für jene Fragen, um die frühere Jahrhunderte so hart und heiß gestritten haben, begeistern könnte, ist nicht anzunehmen. Es ist anders geworden. Die Dogmatik hat ihre Zugkraft verloren. Das Dogma über Jesus — kurz ausgedrückt — ist zurückgetreten.

Aber Jesus selbst ist dabei nicht untergegangen. Im Gegenteil. Jesus selbst ist geblieben, ja um so mehr hervorgetreten.

Wie noch nie in unserer Zeit. So wie in unserer Zeit hat noch wohl kein Jahrhundert sich mit Jesus beschäftigt. So intensiv. So eingehend. Das Dogma von und über Jesus ist zurückgetreten. Aber es ist, als ob die Frage nach dem Fallen der Erklärungen und Deutungen früherer Zeiten nur um so brennender geworden wäre, die Frage: wer war denn nun eigentlich dieser Jesus von Nazareth? was hat er gewollt? was hat dieser Mann gewollt mit seinen Worten und seinen Taten und schließlich noch mit seinem wunderbaren Sterben? Als ob unsere Zeit nun erst recht darauf Antwort haben müßte. Da erscheinen die Bücher mit dem einfachen und doch so wuchtigen Titel: Jesus. Und nicht nur, daß die ihre Verfasser finden und gefunden haben, die finden und haben auch ihre Leser gefunden. Nicht ein Leben Jesu, das uns hier vorgeführt wird — die Versuche sind wohl endgültig abgetan. Aber vorgeführt wird uns da dieser Mann von Nazareth in seiner ganzen Einfachheit und Größe, in seiner ganzen Milde und Wucht, in seinem ganzen Ernst und seiner ganzen Freundlichkeit. Vorgeführt wird uns da das innere Leben dieses Mannes, so himmelhoch das unserige überragend und doch auch wieder so zu dem unserigen sich herniederlassend und das unserige weckend. Es ist rührend mit anzusehen, wie sich die Geister und Seelen mühen, diesen inneren Kern, den Kern dieses inneren Lebens zu erfassen: seine Worte und Taten die Fenster, durch die wir in das Innere Jesu schauen und zu schauen suchen, wie sich Naumann ausdrückt. Jesus ist wieder lebendig geworden. Wieder auf dem Plan ist Jesus. Jesus leuchtet durch die Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch. Und Tausende und Abertausende zieht dieser Jesus in seinen Bann. Er läßt sie nicht wieder los. Er tut es ihnen an. Er nimmt und hält sie gefangen. Man mag über die neuere Forschung denken, wie man will: sie hat uns Jesus wieder verstehen gelehrt oder vielmehr sie lehrt uns Jesus wieder immer mehr verstehen. Wieder nahe gebracht hat sie uns den Mann aus Nazareth, den Mann wieder lieb und wert und hoch und groß gemacht hat sie uns. Nicht den Jesus der Vergangenheit, den Gottmenschen nicht. Sondern diesen Jesus von Nazareth ohne alle Hüllen, die Liebe, Anbetung oder Unver-

stand früherer Zeiten ihm umgelegt: der kommt, der ist wieder da zu suchen und selig zu machen, was verloren ist.

Aber ist das noch Christentum? ist dabei Christentum noch möglich? Das ist die Frage. Die wird von der Gegenseite verneint.

Freilich spreche sie nicht von einem Bruch mit dem Glauben der Bibel, der Väter, der Reformation. Um ein ungeteiltes und unteilbares Ganze handle es sich hier, sage sie nicht. Damit würde sie sich selbst den Boden unter den Füßen weggraben. Denn dagegen ist doch wohl die Gegenfrage erlaubt: wer hat noch den vollen Glauben, den Glauben in allen seinen Einzelheiten? wer hat noch das volle Weltbild der Schrift? wer noch den Glauben an die Nähe der Parusie? Sage man nicht, das seien Punkte, die an der Peripherie lägen. Für die damalige Zeit sicher nicht. Das bildet einen wesentlichen Bestandteil ihres Glaubens. Wenn man nun einmal den vollen Glauben haben will, wenn man jede Abweichung oder Modifizierung mit dem Anathema belegt, dann wende man dies auch erst einmal auf und gegen sich selber an. Wohl keiner mehr, der in allen Punkten auf dem früheren Standpunkt steht. Wir haben unterscheiden gelernt und müssen unterscheiden zwischen Glauben und Glaubensgedanken. Hinsichtlich der letzteren hat sich eine Aenderung, eine Weiterentwicklung vollzogen. Wie auf allen Gebieten, so auch hier. Und es wäre traurig, wenn das nicht der Fall wäre. Mit diesem Grund ist daher nicht zu operieren, die vermeintliche Unchristlichkeit der neueren Theologie zu beweisen.

Auch nicht mit dem anderen Grunde, daß dadurch eine große Vereinfachung, eine Beseitigung großer Teile der christlichen oder vielmehr vermeintlich christlichen Lehre verbunden ist. Es ist das in Wirklichkeit der Fall. Die Dogmatiken verlieren an Dicke und Umfang. Aber weit entfernt gegen die neuere Forschung zu sprechen spricht das gerade für sie. Es ist das ein Gedanke, den Harnack mit Recht geltend macht. Jede Reformation, jede Erneuerung ist mit einer Vereinfachung, Beschränkung verbunden. Sie ist in erster Linie kritische Reduktion. Es ist das bei Jesus der Fall: nicht das ist das Bewegende, was er Neues verkündigt;

vielmehr, daß er so manches Alte und Ueberlieferte wegfallen läßt. Nehmen wir z. B. die Bergpredigt: was ist das Neue? Nicht was Jesus sagt. Das oder wenigstens das meiste findet sich auch bei den Rabbinern. Darin ist den jüdischen Gelehrten völlig recht zu geben, wenn sie behaupten: Jesus hat nichts Neues gebracht. Aber er hat vieles, was damals als heilig galt, gestrichen. Das ist das Neue bei Jesus: vieles, was die Pharisäer und Schriftgelehrten sagen, sagt er nicht. Er reduziert. Er hebt das Wesen hervor und läßt das Nebensächliche Nebensächliches sein. Das hatte vorher das Wesen nur zu sehr überwuchert. Er beschneidet die verwilderte Pflanze, die in der Gefahr steht, in wilde Schößlinge ihre Kraft zu verlieren. Nicht minder ist es der Fall bei und in der Reformation. Welch eine Beschränkung! Es ist nun einmal ein Naturgesetz: im Laufe der Zeit, durch Anpassung an die Verhältnisse wird manches in die Religion aufgenommen, was nicht zu ihr gehört. Sie schießt Nebentriebe. Aeußerlich scheinen sie zu dem echten Stamm zu gehören. Als zu dem echten Stamm gehörend werden sie hingestellt — notgedrungen wird das Neue unter den Schutz der Religion gestellt. Wenn der Stamm nicht verwildern soll, muß von Zeit zu Zeit der Reformator kommen, der ihn von allen Nebentrieben reinigt. Der muß reduzieren. Also das ist nicht ausschlaggebend. Vielmehr könnte das gerade für die Berechtigung der neueren Richtung sprechen. Ueber das Christentum, das persönliche Christentum entscheidet nicht das Mehr oder Minder des Glaubeninhalts. Entscheidend ist da die Stellung zu Jesu. Ob Jesus im Mittelpunkt steht und bleibt. Ob Jesus ist und bleibt das Zentrum. Mögen da die einzelnen Glaubensgedanken auch noch so verkehrt sein. Ich halte die orthodoxe Richtung mit ihrer Lehrweise zu Gott zu kommen für falsch, glaube sogar, daß sie direkt die Menschen hindert, den rechten Weg zu finden. Aber die Vertreter orthodoxer Richtung halte ich für Christen. Nicht ihre Theologie hat sie zu Christen gemacht. Zu Christen geworden sind sie auf ganz anderem Wege. Das persönliche Christentum hängt an der Stellung zu Jesu. Für wen Jesus und zwar der geschichtliche Jesus aufhört Mittelpunkt zu sein für Glauben und Leben, der ist kein Christ mehr.

So lange ich mich aber an Jesum klammere, durch Jesum mich leiten und bestimmen lasse, hat keiner das Recht, mein inneres Christentum anzuzweifeln.

Und das nun eben ist die Frage. Oder anders ausgedrückt: die Frage ist, ob Jesus auch so der Heiland ist und bleibt. Behält Jesus, nachdem jene Begriffe und Lehren gefallen sind, auch so noch Inhalt genug A und O für die zu sein und zu bleiben, für die jene Begriffe und Lehren gefallen sind? Das ist die Frage.

Und diese Frage wird von der gegnerischen Seite mit nein, mit einem strikten Nein beantwortet. Gesagt wird: Jesus bleibt für euch nicht Heiland und Erlöser und darum ist keine Uebereinstimmung möglich. Jesus ist höchstens für euch noch Vorbild, Muster. Aus der Erlösung wird Selbsterlösung. Aus der Erlösungsreligion wird die Religion der Selbsterlösung. Und Jesus will mehr sein, mehr als Vorbild.

Wenn das wahr, wenn Jesus das nur für uns ist, dann hat die gegnerische Seite recht. Das ist gar nicht zu leugnen. Gewiß, nicht daß diese Betonung Jesu als des Vorbildes so ganz verwerflich und verächtlich wäre, wie sie gewöhnlich hingestellt wird. Das wird sie ja. Bei Frommen wie Nichtfrommen ist es Mode geworden. Aber demgegenüber ist doch zu beachten, daß Jesus selbst öfters dies Moment betont. Und auch von den Aposteln wird es hervorgehoben. Ja, ein Apostel Petrus kann darin die ganze Bedeutung des Leidens Jesu zusammenfassen: Christus hat gelitten für uns und uns ein Vorbild gelassen, daß ihr sollt nachfolgen seinen Fußstapfen. Wir haben uns daran gewöhnt mit einer gewissen Geringschätzung auf die Zeit mit dem „Tugendmenschen" Jesus herabzublicken. Nicht richtig. Abgesehen davon, daß wir uns freuen könnten, wenn dieser Glaube noch überall bei uns lebendig wäre und zwar lebendig nicht nur in Worten, vielmehr in der Tat und im Leben. Jene Epoche hat auch ihre Bedeutung. Sie war lediglich das Extrem zu der vorhergehenden, der Gnadentheorie, der übertriebenen Gnadentheorie, in der und durch die der Mensch zu einer Null, einem Stein geworden war. Sie war eine Reaktion des schaffenden, arbeitenden Jahrhunderts,

die Antwort auf den Quietismus, der vielleicht im Gegensatz zu der katholischen Werktreiberei in der Reformationszeit am Platz war, aber nicht ausreichte für alle Zeit. Also so ganz richtig dürfte die unter uns zur Mode gewordene Art über jene Zeit zu spotten nicht sein.

Und doch: wenn jene Behauptung der Gegner wahr wäre, sie wären im Recht. Nicht nur, daß jene Theorie in der Aufklärungszeit endgültig abgewirtschaftet hat, mit dieser Theorie wird man Jesu und dem Christentum selbst nicht gerecht. Jesus will mehr sein. Auch führt jene Wertung Jesu zu Schwierigkeiten, die unlösbar sind. Es wäre da vor allem an Naumann zu erinnern, für den diese Betrachtung geradezu zu einer Zersplitterung führt: als religiöses Prinzip will er Jesum festhalten, als sittliches Prinzip ist er für ihn überbietbar und zu überbieten, wird Jesus für ihn zum „kulturlosen orientalischen Wanderprediger". Von dem letzteren nimmt er schmerzlich Abschied als kämpfender und arbeitender Mann seiner Zeit. Fest hält er an Jesu und seiner heiligen Seele, soweit er Rettung für seine Seele bei Gott sucht und findet. Abgesehen davon, ob Naumann auf die Dauer wird in dieser Zersplitterung bleiben können, er geht dabei von einer falschen Wertung Jesu aus. Er quält sich ab mit den verschiedenen Worten und Vorschriften Jesu, die, so wie sie lauten, geradezu undurchführbar sind für den Kulturmenschen unserer Zeit: wende dich nicht von dem, der dir abborgen will; so jemand dir den Rock nehmen will, dem laß auch den Mantel; so dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Backe, dem biete die andere auch dar u. s. w. Er wird stutzig darüber, daß Jesus gar nicht in alle Verhältnisse eingegangen, ganze sittliche Berufe gar nicht berührt hat und nicht berühren konnte. In ganze Gebiete ist er nicht eingegangen, nicht in das Gebiet des Familienvaters, nicht in das Gebiet des Geschäftsmannes, nicht in das Gebiet des Staatsbürgers. Also, schließt Naumann, Jesus als Vorbild nicht mehr für uns zu gebrauchen.

Daran ist etwas Richtiges. Einfache Nachahmung Jesu ist nicht möglich. Jesus kennt nur eine Individualethik: neben Gott und der einzelnen Seele versinkt alles andere, verlieren alle an-

deren Beziehungen und Verhältnisse ihre Bedeutung. Das eschatologische Moment wirkt dabei mit. Er glaubt das Weltende nahe, sieht in der ganzen Weltarbeit in Beruf und Staat, in den rechtlichen und gesellschaftlichen Formen keine bleibenden Werte. Seine ganze Stellung ist lediglich religiös gegründet und gerichtet. Nicht daß er das menschliche Gemeinschaftsleben direkt bekämpft und aufhebt: seine Worte über die Ehe sind ewig gültig; den Wert der Kinderseele hat er erst erkennen gelehrt und zum weltgeschichtlichen Faktor ist sein Wort hinsichtlich des Staates geworden: gebt dem Kaiser ..... Aber trotzdem liegt der Schwerpunkt Jesu an anderer Stelle. Den Hauptnachdruck, ja beinahe den einzigen Nachdruck legt er auf die Gesinnung und zwar religiöse Gesinnung. Und darum, sage ich, ist jene andere Wertung Jesu falsch. Damit wird Jesus zum Gesetzgeber. Er hört auf, Heiland zu sein. Es wird vergessen, daß Jesus nicht Kasuist ist und auch nicht sein will. Jesus geht nicht darauf aus, Verhaltungsmaßregeln zu geben. Er verbindet sein Evangelium nicht mit einem bestimmten Kulturzustand, kurz ausgedrückt. Hätte er das getan, er hätte Ewiges und Vergängliches vermischt. Der Kulturzustand ist veränderlich. Hätte Jesus sich mit seinem Evangelium auf denselben festgelegt, er wäre für immer auf denselben festgenagelt gewesen. Späteren Zeiten mit anderem Kulturzustand hätte sein Evangelium nicht dienen können. Zu welcher Last für die Religion die Verbindung mit einer bestimmten Kulturepoche werden kann, sehen wir zurzeit an der katholischen Kirche: sie ist rückständig geworden durch ihre Verbindung mit dem mittelalterlichen Kulturzustand. Damit tut man Jesu und seinem Evangelium wahrhaftig keinen Dienst, daß man ihn hineinzieht in die kulturellen Bewegungen, für die kulturellen Bewegungen der Zeit von ihm die Direktive ohne weiteres holen zu können meint. Nicht als ob seine sittliche Haltung uns nichts mehr zu sagen hätte. Die ist vielmehr für uns von größtem Wert mit ihrem Grundgedanken: was hülfe es dem Menschen ..... Daß der einzelne Gott findet. Daß der einzelne reif wird für die Ewigkeit. Daß der einzelne sein Leben führt nicht bestimmt durch den äußeren Erfolg, nicht bestimmt durch das Urteil der Menschen, bestimmt allein

durch das Bewußtsein der Verantwortung vor dem großen Gott. Daß der einzelne sich umfaßt und umschlossen wisse von der Liebe Gottes, der sein Vater ist, und so im Weltgetriebe als Persönlichkeit sich fühle: ich bin mehr wert als die ganze Welt. Die Gesinnung will Jesus pflanzen. Eine Gesinnung, für die er Fingerzeige bei einzelnen Gelegenheiten gibt. Nur als solche dienen und sollen die einzelnen Mahnungen bei Jesu dienen. Auf die Gesinnung kommt ihm alles an. Nur auf die Gesinnung. Und zwar — daraus macht er kein Hehl — auf eine neue Gesinnung. Die steht zu der bestehenden im Gegensatz. Er will losmachen von dem alten Sinn. Er will lösen. Erlösen will er. Jene andere Auffassung erreicht nicht die volle Höhe Jesu, den ganzen Jesus nicht. Jesus war mehr als Vorbild. Jesus war und wollte Heiland sein.

Aber ist und bleibt er das für uns noch? Auf die Frage konzentriert sich alles. Was bleibt Jesus? was bleibt Jesus, wenn die alten Begriffe und Anschauungen, in denen wir ihn zu betrachten gewohnt sind, fallen? Was ist uns Jesus?

Es ist wohl Göhre in seinem „3 Monate Fabrikarbeiter und Kandidat der Theologie", der auf eine Erfahrung aufmerksam macht, die nach ihm jeder an ähnlicher Stelle diensttuende Geistliche gemacht haben wird: der Arbeiter hat keine Achtung mehr vor all den Dogmen und Lehrsätzen und Begriffen, aber in Ehrfurcht stehen bleibt er vor der Person Jesu. Und was hier von einer bestimmten Klasse ausgesagt wird, das gilt allgemein. Die Person Jesu hat etwas jeden Menschen unwillkürlich, aber unwiderstehlich Ergreifendes. Wer in seinen Bannkreis kommt, wird und fühlt sich festgehalten. Wodurch? Was ist es, das uns an dieser Person so sehr anzieht? Nicht das äußere Leben — das liegt für uns zum größten Teil im Dunkeln und so schönes Gewebe auch die Phantasie gesponnen haben mag, Religion ist mehr als Phantasie. Nicht das äußere Leben — wir übersehen nur einen ganz kleinen Ausschnitt, die kurze Zeit der öffentlichen Wirksamkeit und diese auch sogar noch nur zu einem kleinen Teil. Zu einem Leben oder, wie man jetzt lieber sagt, zu einer Geschichte Jesu reichen die Quellen nicht aus. Nicht das äußere Leben —

das kommt höchstens als Hintergrund in Betracht, auf dem die Gestalt sich erhebt, als Hintergrund für das innere Leben, das sich erst recht von diesem abhebt. Das ist das eigentlich Anziehende bei Jesu. Das eigentlich Anziehende bei Jesu ist der Charakter, der nur Ein Prinzip hat und nur von diesem Einen Prinzip sich leiten und bestimmen läßt: Gott. In keines Menschen Leben ist Gott eine so lebendige Realität gewesen wie in Jesu Leben. Soweit wir sein Leben sehen und sehen können, ist alles Religion. Auf Gott ist seine Seele in allen Lagen gerichtet und bezogen. Seine Seele befindet sich stets in der höchsten Spannung, ohne daß irgendwo und irgendwenn ein Nachlassen, ein Erschlaffen zu beachten wäre. Wie ein elektrischer Strom, der nirgends unterbrochen ist, durchflutet die Frömmigkeit sein Leben. Das ist das eigentlich Anziehende bei Jesu. Das Anziehende ist dies Ganze, Konsequente, dieser Ernst, der Jesus erfüllt: da ist keine Gebrochenheit, weder so, daß ein Bruch sein vergangenes Leben durchzieht und dieses in zwei Hälften teilt, noch daß in der Gegenwart zwei Seelen in seiner Brust wären, die miteinander ringen. Man mag ihn nehmen wo man will: weder seine Worte noch seine Taten verraten eine innere Krisis, in der er das verbrennt, was er einst angebetet, und jetzt anbetet, was er verbrannt hat. Eine „Bekehrung" deutet sich an keiner Stelle an. An keiner Stelle auch etwas von dem Gefühl, das wir alle kennen und der Dichter in die Worte kleidet: „Je mehr die Lieb' in mir entbrennt, Um so viel mehr mein Herz erkennt, Wie es dich lieben sollte." Je weiter wir kommen, um so mehr erkennen wir, wie weit wir hinterm Ziel zurückbleiben. Bei Jesu anders. Da ist kein hinterm Ziel Zurückbleiben, kein Schlechtersein als das Prinzip, kein Ideal, das Ideal bliebe: Ideal und Wirklichkeit decken sich in jedem Augenblick. Und doch auch wieder kein Uebermensch, kein Herrenmensch, kein Gott in menschlicher Hülle. Im Gegenteil: nil humani a me alienum. Nicht daß ihm alles so nur in den Schoß geworfen würde. Nicht daß er mühelos zum Ziel hinanstiege. Es ist ein wirklicher Kampf, den er kämpft und kämpfen muß. An tiefen Bewegungen, Versuchungen und Zweifeln fehlt es nicht. Ein Kampf mit sich selbst — er ist ver-

sucht gleich wie wir, doch ohne Sünde. Ein Kampf mit dem Geschick und Schicksal und des Lebens Rätseln — nicht daß stets durchsichtig wie Glas für ihn das Leben wäre. Auch bei ihm gibt's Stürme und die Wellen seines inneren Lebens gehen hoch. Gezweifelt und gerungen hat auch er. Ja, er erst recht. Ringen müssen hat er um Gott, um die Erkenntnis seines Willens und die Ergebung in ihn. Aber er ist und bleibt stets größer als Geschick und Schicksal. Er ist und bleibt Charakter, religiöser Charakter: die Religion das Element, in dem und von dem er lebt; die Religion das Element, in dem er sich bewegt. Wir sehen hier eine religiöse Kraft, wie es eine größere nie gegeben hat und — auch nie geben wird. Darin ruht die Absolutheit des Christentums.

Tun wir mal alle Hüllen weg. Suchen wir dies Leben, dies innere Leben uns, soweit möglich, zu veranschaulichen. Wir sehen hier einen Menschen — die Luft, in der er lebt, ist die Liebe Gottes. Als die glaubt und verkündigt er Gott. Gott findet er so. Und zwar allüberall. Nicht nur in der Heilsgeschichte. In der Natur, der Welt nicht minder. Da ist nichts von der Ueberzeugung der schlechtesten der Welten. Von einem krankhaften Pessimismus ist da nichts. Weder in der buddhistischen Form eines Wagner, noch in der pietistischen Form mit ihren unmännlichen Klagen über das Jammertal der Erde. Gewiß, für das Elend der Welt und in der Welt hat er einen Blick wie keiner. Er ist nicht so geistig, um nicht zu sagen übergeistig, wie ihn seine Verehrer oft gestempelt haben. Wie keiner hat er einen Blick für Leid und Trübsal, die die Welt erfüllen. So sehr: er wird und kann innerlich davon hingenommen werden, gerührt werden kann er darüber und dadurch zu Tränen und Seufzern. So sehr: in erster Linie zu denen, die leiden, weiß und fühlt er sich geschickt. Nicht wie einen Johannes treibt es ihn in die Wüste: ihn treibt es in ein Leben der Arbeit und des Dienens bis zum Tod. Er sucht die Verlorenen auf. Berufen fühlt er sich, in erster Linie denen Erlösung und Befreiung zu bringen. Nicht in äußerlicher Weise — da liegt der scharfe Unterschied zwischen ihm und den jüdischen Drängern. Das ist es, was in unserer Zeit so oft ver-

gessen wird, wenn man ihn zum Sozialisten, Sozialreformer macht. Die Hilfe, die er bringt, ist in erster Linie geistig und geistlich. Halt will er bieten nicht unter diesem Elend zu versinken, nicht unterzugehen und den Kopf hängen zu lassen, vielmehr größer zu sein als die Wellen, die uns umgeben. Er bietet den Halt in dem Glauben an die Liebe Gottes. Die ist für ihn eine Wirklichkeit und zwar im Unterschied von der zeitgenössischen Frömmigkeit, die unter dem Eindruck der traurigen Gegenwart ihren Glauben beinahe ausschließlich in Hoffnung wandelt, eine gegenwärtige Wirklichkeit, nicht nur eine Sache der Zukunft und Hoffnung. Eine äußerst lebendige Wirklichkeit ist sie für ihn. In beinahe naiver Weise, wenn man so sagen darf, redet er von der. Gewiß, in erster Linie ist Gott für ihn der Allmächtige, der auch die Haare auf unserem Haupte alle gezählt hat und ohne dessen Willen nicht einmal ein Sperling vom Dache fällt und fallen kann. Aber diese Allmacht ist doch nur der Untergrund seines Gottvaterglaubens. So hoch ihm auch Gott steht, nicht weltabgewandt, weltzugewandt glaubt er den: der leuchtenden Sonne gleich steht am Firmament seines Glaubens der Gottvaterglaube. Mit einer Sicherheit wie niemand vor ihm erfaßt und hält er den fest. Er kann es gar nicht verstehen, wie die Menschen nur eine andere Vorstellung von Gott haben und haben können. Seht doch in die Natur hinein: sehet die Vögel unter dem Himmel an .....; sehet die Lilien auf dem Felde ..... Wie könnt Ihr da nur sorgen? Auf euch selber achtet, achtet auf den Zug des eigenen Herzens: wo ist einer unter Euch, der, so ihn sein Sohn bittet um einen Fisch ..., der ihm eine Schlange gibt. Wie könnte ein Vater seinem Kinde etwas geben, das ihm schadet. Und das nehmt ihr von Gott an? O ihr Kleingläubigen! Es ist so etwas Natürliches, Einfaches bei Jesu, dieser Glaube an die Liebe Gottes. Als ob es gar nicht anders sein könnte. Als ob es sich von selbst verstünde. Das Schwere und Schwierige nicht, sie zu glauben. Das Schwere und Schwierige, wie die Menschen nur auf einen anderen Gedanken kommen können. Gott ist Liebe, Liebe stets, nur Liebe, nichts anderes als Liebe. Aus der Liebe kommt er nie. Und

hier kommt seine Predigt nun auf ihre ganze Höhe. Als Liebe feiert er Gott trotz aller Sünde und bei aller Sünde der Menschen. Er verkündet den Gott, der Sünde vergibt, den Gott, der den verlorenen Sohn gerade aufnimmt, dem der verlorene Sohn mehr wert ist als die 99 Gerechten, die der Buße nicht bedürfen. Mit der Verlorenheit der Menschen steigt die Liebe Gottes. So verkündet er es in den schönsten Gleichnissen, die ihren Eindruck nie verfehlen: in den Gleichnissen vom verlorenen Groschen und verlorenen Schaf und erst recht vom verlorenen Sohn. Und das wieder mit einer Sicherheit und Selbstverständlichkeit, die nicht zu überbieten ist: so macht ihr Menschen es, das Weib sucht den Groschen, den es verloren, das Schaf, das sich verirrt hat, der Hirte und der Vater spricht nicht mehr von der Vergangenheit, wenn der Sohn aus der Fremde heimkehrt. Wie könnt ihr nur einen anderen Glauben an Gott, eine andere Vorstellung von Gott haben! Und darum einen frischen, frohen Mut zu Gott gefaßt! Das der helle Hintergrund aller seiner Worte. Das, was aus allen seinen Worten herausklingt.

Und nicht minder aus seinen Taten, seinem Leben. Ich denke dabei in erster Linie nicht an die Taten der direkten Liebe, von denen uns berichtet wird. Die anzuzweifeln liegt kein Grund vor. Ohne auf die Wunderfrage im einzelnen einzugehen: nach allen Nachrichten ist anzunehmen, daß durch sein Wort die Seelen so erschüttert wurden, daß die Leiber dadurch genasen. Wunderbare Wirkungen müssen vorgekommen sein. — Auch nicht in erster Linie denke ich dabei an die Tat der Liebe, in der er sich der Verlorenen κατ᾽ ἐξοχήν, der Sünder und Zöllner annimmt. Es war das wirklich eine Tat. Wir haben dafür nur allzu sehr das Gefühl verloren. Verloren haben wir nur allzu sehr das Gefühl für den Gegensatz, den er dabei zu überwinden hat. Zöllner und Sünder — ein Sammelname für die Verworfensten unter den Verworfenen. Zöllner und Sünder — wir würden sagen: Lumpenpack. Und mit denen verkehrt Jesus. Nicht wie die Pharisäer und Schriftgelehrten, die ihnen Strafreden halten über ihre Schlechtigkeit und Verworfenheit und Bußpredigten, daß sie in sich gehen. Vielmehr ganz freundlich und liebenswürdig. Er hebt sie

innerlich. Innerlich wandelt er sie um. Er redet ihnen von der Liebe Gottes. Und nicht nur daß er von der redet. Die lebt er selbst. Aus seinen eigenen Zügen lesen sie die. Sie fühlen sich gehoben, daß der Jesus sich mit ihnen einläßt. Da ist keine Herablassung. Man hat bisweilen den Eindruck: Jesus selbst ist hingerissen von der Güte seines Vaters im Himmel. Sie werden sich bewußt: wie werfen wir uns doch weg, wie leben wir unter unserem Wert — da macht der verlorene Sohn sich auf und geht zu seinem Vater: Vater, ich habe gesündigt; da vergießt das sündige Weib heiße Tränen der Reue und schwere Taten der Buße tut ein Zachäus und ein Levi kehrt dem Zollhause den Rücken, dem nachzufolgen, der das Herz ihm abgerungen hat. Sie erleleben die Erlösung. Wie ein elektrischer Funke springt von diesem Jesu auf sie der Glaube an die Liebe Gottes, an die sündenvergebende Liebe Gottes über.

Am meisten aber klingt sein Glaube heraus aus der Tat seines eigenen Lebens. Er glaubt an eine Mission. An eine Mission von Gott. Das Bewußtsein ist nicht aus seiner Brust zu nehmen. Wir wollen darüber nicht reflektieren, wann es in ihm aufgewacht: ob früh oder erst bei der Taufe — es ist da. Wir sehen ihn nur, da erst, wo es ihn beseelt. Er weiß sich von Gott gesandt. Gesandt weiß er sich den Menschen Gott zu bringen und zwar Gott als Liebe. Und daran hält er fest. Fest hält er daran, mag er nun Gott erleben oder nicht. Er erlebt Gott nicht. Er arbeitet umsonst. Frucht seines Werkes bleibt aus. Mit Unverstand und Unglauben hat er zu kämpfen. Nach hoffnungsvollem Anfang seiner Wirksamkeit, während dessen ihm die Menge in unerhörter Begeisterung zugejubelt, kommt's zum Stillstand, der zum rapiden Rückgang wird. Zu dem Hohn und Spott der Autoritäten gesellt sich die Treulosigkeit der Masse und die Charakterlosigkeit der Jünger und der Verrat aus deren Mitte. Unendliche Einsamkeit und Verlassenheit ist sein Los: der mein Brot isset, tritt mich mit Füßen. Wenn irgend einer umsonst gearbeitet, so ist es Jesus. Nichts bleibt ihm erspart. Am Ende seines Wirkens, seines Werbens um die Seele seines Volks, in dem er sich durch keine Enttäuschung hat irre machen lassen, steht die größte

Enttäuschung: Jerusalem, Jerusalem, wie oft ..... Großzügiger hat keiner gedacht, gestrebt, keiner je mehr das Beste der Menschen gewollt — der je mehr als Jesus erlebt, daß die Welt mit Undank vergilt, auch keiner. Und nicht nur die Bedeutung einer entmutigenden Erfahrung hat das für ihn. Für ihn liegt darin zugleich eine schwere Versuchung. Die schwere Versuchung, ob sein Weg der rechte ist. Die Versuchung tritt an ihn heran wie in dem Gegensatz der Feinde, so auch in dem passiven Widerstand der Menge. Immer und immer wieder hat er sich gegen die Versuchung zu wehren. Erst unter diesem Gesichtspunkt, erst unter dem Gesichtspunkt, daß er sich selbst aus der Seele spricht, werden manche seiner Worte und Gleichnisse verständlich. So z. B. das Gleichnis vom Säemann: das, was dort auf dem Felde geschieht, der teilweise Mißerfolg, neben dem aber auch Erfolg steht, tröstet ihn in seiner Arbeit. Er verteidigt damit seinen Glauben gegen die Versuchung, die sich an ihn heranschleicht. — Schließlich kommt es zur Katastrophe, in der sein Glaube die Feuerprobe zu bestehen hat und auch besteht. Gewiß, nicht als Uebermensch geht er in sie hinein. Auch nicht als Gott. Das ist nicht nur Schein, was uns von seinen inneren Kämpfen berichtet wird. Er hat zu ringen, wirklich zu ringen. Er ist ganz Mensch. Aber auch da versinkt er nicht. Und ob er weder Weg noch Steg sieht, ob alles anders kommt, als es seinen Erwartungen entspricht, ja auch nur der Natur entspricht, alles anders kommt, als es dem Interesse Gottes selber dient und zu dienen scheint, er hält fest an dem Glauben an die Liebe Gottes: Liebe ist Gott, Gott bleibt Liebe, mag ich auch untergehen, mag er mich auch untergehen lassen, mich zerschmettern und scheitern lassen. Er ist größer als sein Geschick und Schicksal. Wahrhaftig, so hat noch nie ein Mensch geredet. Und was noch mehr ist: so hat noch nie ein Mensch gelebt, geglaubt hat so noch nie ein Mensch. Solch ein Glaube ist noch nie gewesen. Geglaubt nie noch solch ein Glaube. Fürwahr, eine Tat, eine unendlich kühne Tat, aller Selbstverständlichkeit widersprechend und zu allem Augenschein in schroffstem Gegensatze stehend: der Gott, der seinen Weg im Dunkeln gehen und schließlich im Finstern enden läßt, den Gott glaubt er

in jedem Augenblick seines Lebens als Vater.

Man kann nur fragen, was größer ist: sein Glaube oder seine Liebe. Die hangen aufs engste miteinander zusammen, aufs engste miteinander zusammen das Religiöse und Sittliche. Seine „Dogmatik" führt von selbst zur „Ethik". Sein Glaube kommt erst in seiner sittlichen Art zur Erfüllung und seine sittliche Art ist wieder ohne seinen Glauben undenkbar. Einsam steht er unter den Menschen. Unverstanden und unbegriffen. Für sein Ziel kein Verständnis. Wohl fühlen sie sich von seinen Worten begeistert, aber nur begeistert. Das ist ein Werk des Augenblicks. Mit dem Augenblick verfliegt es wieder. Er greift zu anderen Mitteln. Zu den Mitteln der Tat. Zu praktischer Liebestat. Aber auch so keine dauernde Beeinflussung. Wenigstens nicht für das, was Jesus eigentlich will. Ja, es spitzt immer mehr der Konflikt sich zu. Es kommt zum Bruch. Zur Katastrophe kommt es schließlich. Die einzelnen Fäden sind uns nicht immer deutlich. Manches liegt da für uns im Dunkeln. Die Tatsache aber liegt vor: Jesus gekreuzigt. Jedoch nun Jesus selbst! Nicht nur nicht bitter und verbittert. Nicht der Welt fluchend stirbt er. Er verliert nicht den Mut. An der Menschheit verzweifelt er nicht. Den Glauben an die Menschheit gibt er nicht auf. Den Glauben behält er. Ja, auch diesen seinen Tod weiß er noch dem Glauben dienstbar zu machen: „So wahr mich Gott für euch zum Opfer gibt, so feste steht's, daß er euch ewig liebt" — kein Wort, das uns mehr das Geheimnis seines Todes ahnen läßt. Für euch! Für euch! Damit überwindet er in der Stunde des Abendmahls das furchtbare Dunkel seines Sterbens. Nicht eine Theorie, keine Dogmatik, die er da gibt. Er stirbt in der Gewißheit, daß sein Sterben vielen zugut sein werde. Bis zum letzten ist er treu. Fest hält er bis zum letzten. Er läßt sich nicht abbringen von seinem Glauben. Von der Liebe abbringen läßt er sich nicht. Er ist und bleibt Charakter, Charakter in dem Glauben: Gott ist Liebe und ihr die Kinder Gottes. Religiöser Charakter — die größte religiöse Kraft, die es je gegeben hat und geben wird . . .

So schauen wir Jesum an. Das der Gewinn, den die neuere Theologie uns bringt und gebracht hat. Mag sie im übrigen sein

wie und was sie will, sie mag untergehen, dies, dies allein schon sichert ihr ewige Bedeutung. Sie läßt uns Jesus sehen. Sehen läßt sie uns Jesu inneres Leben. Sie lehrt uns nicht von Jesu und über Jesum zu denken und zu reden. Jesum selber nachzudenken lehrt sie uns, lehrt sie uns immer mehr. Immer mehr lehrt sie uns Jesum in seiner ganzen Größe und Höhe zu ergreifen und zu begreifen und zu verstehen. Da mögen alte Gedankenreihen, vielleicht lieb gewordene Gedankenreihen, Gedankenreihen, die wir von den Vätern ererbt, zu Grabe gehen — gewiß, in der ersten Zeit fällt es einem schwer, sich darein zu finden; als ein Verlust, als ein unersetzlicher Verlust erscheint es einem zuerst, dann aber wird es zu einem Verlust, der weit, weit überboten wird durch den Gewinn, den man empfängt. Jesus selbst wird so größer. Höher empor steigt für uns so Jesus. Wir sehen Jesu inneres Leben. Die innere Kraft, die religiöse Kraft, die ihn beseelt, wirkt mit ihrer ganzen lösenden und erlösenden Wirkung auf uns ein.

Ja, die löst und erlöst uns. Dies Anschauen der größten religiösen Kraft, die je einen Menschen beseelt hat, hilft uns fromm zu leben und zu bleiben inmitten unserer Zeit und Welt, inmitten unserer Lage und Verhältnisse. Das ist mehr als Moral. Mehr als Vorbild ist uns Jesus da. Jesus ist und wird uns da wirklich zum Erlöser und Retter und Heiland. Ihm gegenüber sind wir nicht wie die Kinder, dagegen er der ausgereifte Mann. Wir nicht die Unentwickelten, er dagegen der ausgereifte Charakter. Ihm gegenüber sind wir die Kranken, dagegen er der einzig Gesunde. Wir die Verlorenen, dagegen er der, der allein den rechten Weg weiß. Wir die Verirrten, dagegen er der Führer. Wir fühlen den Abstand, der von ihm uns trennt. An unsere Brust schlagen wir: Gott, sei mir Sünder gnädig!

Wie klein, furchtbar klein kommen wir unter dem Eindruck dieser Persönlichkeit uns vor. Wie kleinen und kleinlichen Dingen hangen wir doch im Gegensatz zu ihm an. Wie leben wir doch unter unserem Werte. Ihr seid Gottes Kinder, eure Seele mehr wert als die ganze Welt; der Wert der ganzen Welt reicht nicht an den Wert, den auch nur Eine Seele hat, hat selbst die Seele

eines Kindes! So sagt Jesus. Und wir können uns wegwerfen an die Dinge der Welt, können vielleicht gar dunklen Dingen dienen. Wir schämen uns vor Jesu, müssen uns an ihm schämen. Jesus beugt uns, daß wir die Hände falten: ich habe gesündigt, sündige täglich noch. Wir sind so wenig Charaktere. Wie es Jesus war: so ungebunden, so frei, so nur Einem Ziele lebend. Dagegen wir so zersplittert, so geteilt: mit zwei Seelen in der Brust .... So gegenüber uns selbst.

Nicht minder Gott gegenüber. Jesus führt in allen Lagen durch: ich steh' in Gottes Hand; es kann mir nichts geschehen .... Darin läßt er durch nichts sich irre machen. Und nun wir! Wir bei dem leisesten Windhauch zusammenbrechend, verzweifelnd unter den kleinsten Enttäuschungen. Wir so gebunden an die Außenwelt und in unserem Glauben so bestimmt durch Erfahrungen. Wir so wenig habend von dem wahren „dennoch" des Glaubens: dennoch bleibe ich stets an dir — erst recht so wenig von dem „trotzdem": „wenn ich auch gleich nichts fühle Von deiner Macht, Du führst mich doch zum Ziele Auch durch die Nacht." Wie klein, winzig klein sind wir diesem Jesu gegenüber. Und nicht nur das. Wir fühlen unsern Kleinglauben, unsern Unglauben als etwas, was nicht sein sollte und sein dürfte. Als Sünde fühlen wir unsern Klein- und Unglauben. Wir fühlen es als Sünde, wenn wir den Kopf so leicht hängen lassen, so wenig herauswachsen und herausragen über Geschick und Schicksal. Als Sünde fühlen wir es, wenn wir so wenig unsern Platz in der Welt behaupten: bald himmelhoch jauchzend, bald zum Tode betrübt sind wir. Diese Charakterlosigkeit fühlen wir als Sünde, als Sünde, daß wir so wenig Ernst machen mit dem Glauben an die Liebe Gottes.

Auch so wenig Ernst machen wir mit der Liebe dem Nächsten gegenüber. Da tut sich der ganze Abstand zwischen uns und Jesu nicht weniger auf. Wie wenig haben wir Jesu Sinn, der sich nicht vom Bösen überwinden läßt, vielmehr das Böse überwindet mit Gutem. Wie wenig von der Gesinnung Jesu. Gewiß, nicht nur leidet und duldet die. Es ist das ein ganz falsches Bild, in dem uns Jesus so häufig dargestellt wird. Zu dem wahren Je-

susbilde gehört auch der Jesus, der die Geißel schwingt. Jesus kämpft. Er bekämpft die Sünde. Aber den Sünder liebt er. Zorn und Liebe weiß er zu vereinen. Das Höchste für ihn: vergeben, nicht rächen; nicht richten, sondern verzeihen; Frieden stiften, nicht vergelten; und das nicht siebenmal, sondern siebenzigmal siebenmal ..... Wir machen's gerade umgekehrt. Den Sünder bekämpfen wir, aber wuchern lassen wir die Sünde. Von der Sünde lassen wir uns überwinden, erwidern mit Sünde auf Sünde. Herr Jesu, wie klein, wie klein sind wir. Vor dir sinken wir, du Großer und Hoher und Guter!

Aber wir versinken nicht. Wir vergehen nicht wie vor der Sonne der Schnee. Nicht wie der Schmetterling, der am Licht sich die Flügel zerflattert. So wir nicht an Jesu. „Er beugt den Stolz und das Verdienst darnieder, er beugt mich tief und er erhebt mich wieder.“ Jesus hebt und erhebt uns unwillkürlich. Wir sehen ihn, vorübergehen sehen wir ihn ..... Diese Persönlichkeit, diese am reinsten und klarsten und schönsten herausgearbeitete Persönlichkeit der Menschengeschichte. Wir sehen ihn nicht an der Menschheit verzweifeln, den Glauben an die Menschheit nicht verlieren, ihn vielmehr festhalten unter allen Enttäuschungen und Mißerfolgen. Wir sehen ihn die einzelne Seele werten mit dem höchsten, größten Wert — wir richten uns an ihm auf, gehoben und erhoben fühlen wir uns unwillkürlich. Sein inneres Leben sehen wir — nicht nur, daß es uns treibt ihm nachzuleben, es geht eine Kraft von ihm aus, die uns hält und hebt und trägt und stützt. Wir lernen nicht verzweifeln, wenn auch unser Weg sich in Dunkel verliert, vielmehr auch dann dastehen wie ein eherner Felsen im brandenden Meer: „Es kann mir nichts geschehen ..... Alles Ding währt seine Zeit .....“ Wir lernen nicht verzweifeln an uns selbst, mögen wir auch weit zurückbleiben hinterm Ziel: „Der Grund, drauf ich mich gründe .....“ Und so setzt man den Spaten an zu neuer Arbeit, zu neuer Arbeit an sich selbst. Auch zu neuer Arbeit an andren. Wir lernen arbeiten, ohne Frucht zu schauen, in vergeblicher Arbeit uns aufreiben, das „inserviendo consumor“ lernen wir. Wir lernen in der Welt über der Welt stehen: „Lasset uns mit Jesu ziehen .....

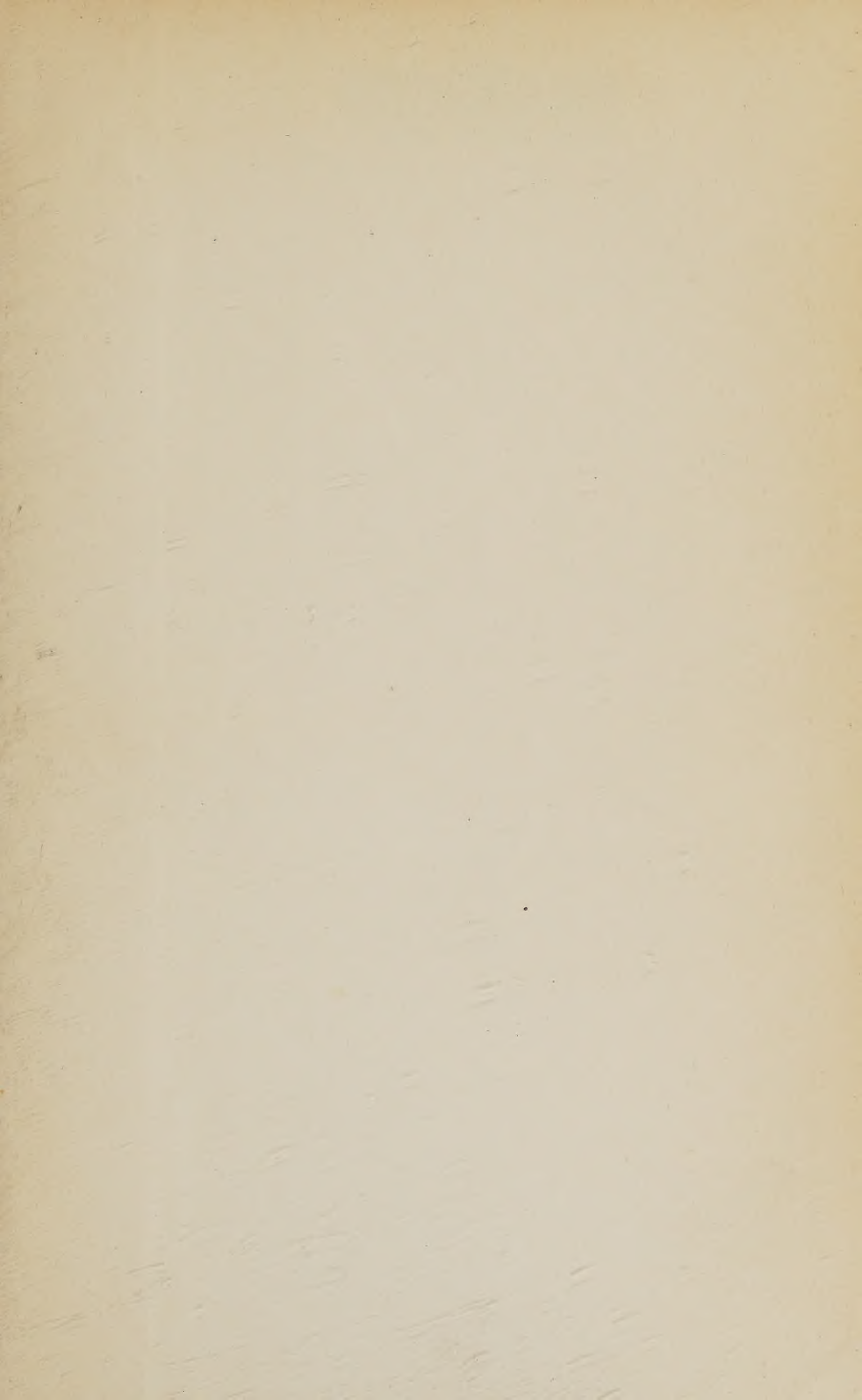
Wir lernen — um die alten Ausdrücke zu gebrauchen — Buße und Glauben. Jesus demütigt und weckt uns zugleich. Jesus macht uns frei von uns selbst und von der Welt, lehrt uns: größer sein als das Geschick ist des Menschen Recht und Pflicht. Jesus ist und bleibt uns der Erlöser. Das ist Jesus uns. Auch uns.

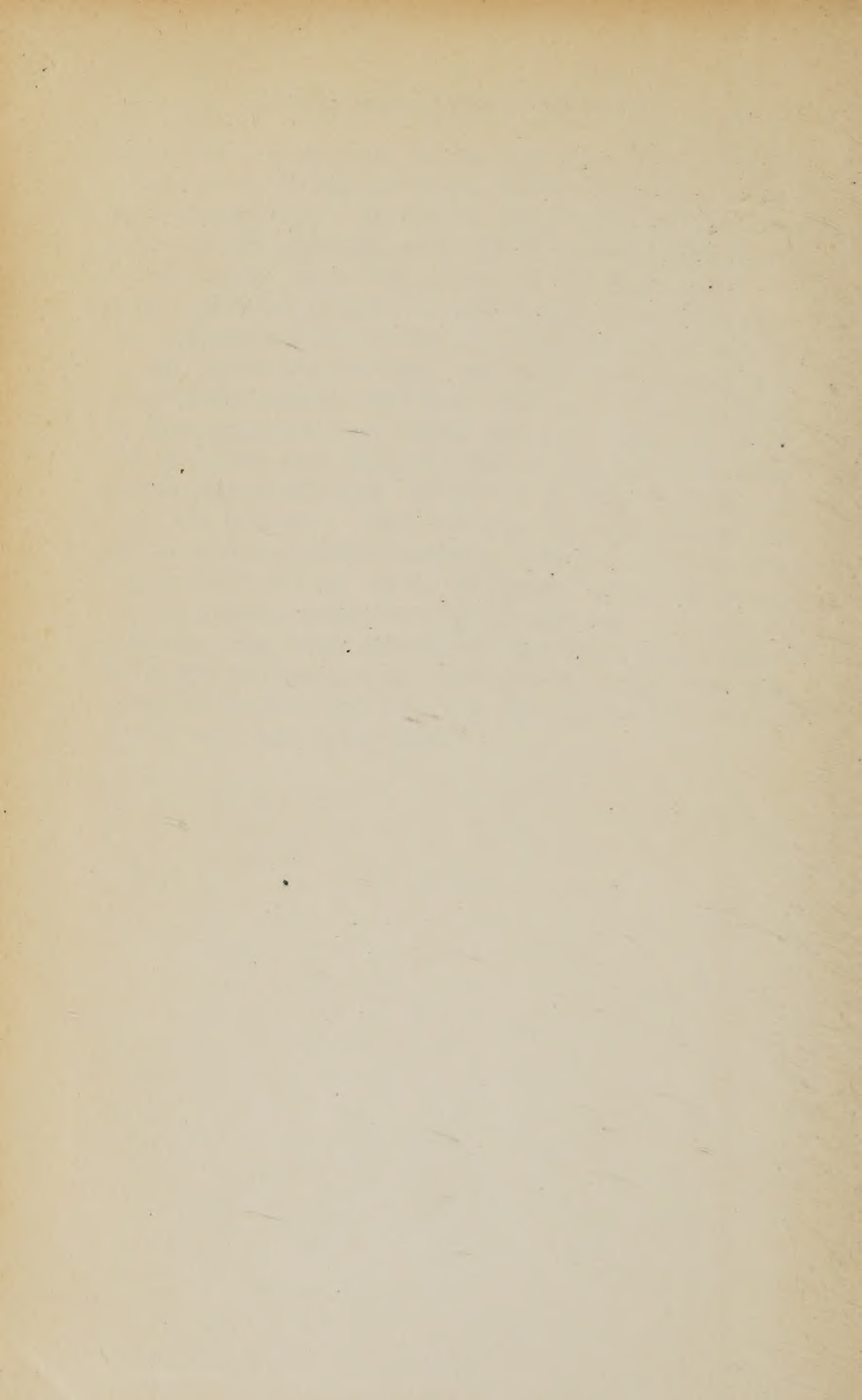
Denn er führt uns zu Gott. Gott finden wir in ihm. Er wird uns zum Sohne Gottes. Gewiß, nicht in der alten dogmatischen Weise. Das ist kein Bekenntnis, das wir nachsprechen, geschweige a priori an Jesum herantragen. Es ist für uns eine Erfahrung, die wir machen. Und darum ohne allen metaphysischen Beigeschmack. So: mit sich zieht uns Jesus. Jesus zieht uns an und mit, ihm nachzuleben. Er tut es uns an, läßt uns nicht wieder los. Wir stehen in seinem Bannkreis. Und nun wird er uns erst groß. Erst recht groß wird er uns, wo wir uns ihn als Maßstab, Ideal nehmen. Nun fühlen wir erst recht den Abstand, der uns von ihm trennt. Wie schwer fällt uns da jeder Schritt. O was ist der Jesus doch für ein Mann. So hat noch keiner gelebt. Geliebt hat so noch keiner. Keiner hat noch so geglaubt. Welch eine Höhe, auf der er steht. Wir bleiben weit zurück. Und je näher wir ihm kommen und zu kommen suchen, desto höher steigt er. Der Mann steht auf der Seite Gottes. Ganz auf der Seite Gottes steht der Mann. Der Mann lebt ein Gottesleben. In dem Mann ist Gott. Gott steht in demselben vor uns — es überkommt uns unwillkürlich: Gott ist gegenwärtig ..... In ihm finden wir Gott. Gott in ihm zu uns redet. Groß, größer, immer größer wird uns Jesus. So groß schließlich — wir beugen unsere Kniee und falten unsere Hände: mein Herr und mein Gott. Herr Jesu, dir leb' ich; Herr Jesu, dir sterb' ich; Herr Jesu, dein bin ich, tot und lebendig. Wir erleben, was der Heiland einst in Aussicht stellte: so jemand will Gottes Willen tun, der wird erkennen, ob diese meine Lehre von Gott ist oder ob ich von mir selber rede. Wir erleben an und in ihm die Erlösung. Gott erleben wir an ihm und in ihm. Nicht ein Bekenntnis, das wir uns selbst abzwängen. Auch nicht eins, das wir nur nachsprächen, unter dem wir aber nichts ver-

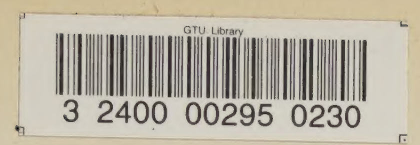
stünden oder bei dem wir gar ein sacrificium intellectus brächten. Wir glauben nicht um anderer Rede willen. Wir haben selbst gehört und erkannt, daß dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland. Jesus ist und bleibt uns, auch uns der Erlöser.

Die Form hat sich geändert. Geändert hat sich der Weg. Aber auch nur der Weg. Und da sagen wir mit dem Dichter des alten Liedes, wenn auch in anderem Sinn: es ist doch nur ein Weg. Das Ziel ist dasselbe. Wir finden auch in Jesu Gott. Und darauf kommt doch alles an. Es kommt alles darauf an, wie ich einen gnädigen Gott finde und erhalte. Darauf kommt alles an, wie ich dahin gelange, ein Gottesleben zu leben. Diese Lebensverfassung ist das Christentum. Alles andere sind doch nur Wege zu dem Ziel. Ueber diese Wege kann man sehr verschieden denken. Man kann sie für unrichtig halten und darum in aller Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit und Entschiedenheit bekämpfen. Aber man soll und darf doch nicht die persönliche Lebensverfassung, das persönliche Christentum in Frage stellen. Das hängt nur von der Stellung zu Jesu ab, davon ab, ob Jesus Mittelpunkt ist und bleibt. Für wen er das ist und bleibt — wir wollen nicht über den Weg streiten, auf dem er zu Jesu gekommen ist, oder vielmehr mit dem Weg das Ziel in Frage stellen wollen wir nicht. Wir wollen dem als einem Bruder die Hand reichen, der mit uns seine Kniee beugt vor dem Nazarener. Erst so werden wir Mut und Freudigkeit und Kraft und Freiheit gewinnen zu einem wirklich wahrhaftigen Zusammenarbeiten und Zusammenwirken. Wenn irgendwann, so tut das in unserer Zeit not. Ich weiß nicht, ob es schon so weit ist, wie Harnack meint. Harnack schreibt: Es wird auch die Zeit kommen und ist schon im Anzuge, in der sich die evangelischen Christen auf dem Bekenntnisse zu Jesus Christus als dem Herrn und in dem Entschlusse, seinem Worte zu folgen, aufrichtig die Hand reichen werden, und unsere katholischen Brüder werden dann folgen müssen. Die Last einer langen Geschichte voll von Mißverständnissen, von Formeln, die wie Schwerter starren, Tränen und Blut lastet auf uns, aber auch ein heiliges Erbe ist uns in ihr gegeben. Unentwirrbar scheinen beide miteinander verbunden zu sein, aber allmählich scheiden sie sich

doch, wenn auch das letzte „Werde" über diesem Chaos noch nicht gesprochen ist. Gradsinn und Mut, Aufrichtigkeit gegen sich selbst, Freiheit und Liebe — das sind die Hebel, welche die Last heben werden." Ich weiß nicht, ob es schon so weit ist. Daß es aber so weit komme, daran mitzuarbeiten ist der Mühe wert. Und nötig. Wenn die Formen, die alten Formen fallen, wenn unsere Zeit verlangt, daß der alte Wein in neue Schläuche gefaßt wird — gut, das ist auch von Gott. Wir wollen dem Herrgott nicht ins Handwerk pfuschen. Wir wollen nicht an den Formen kleben, die doch vergänglich sind. Wenn uns das Ewige nur bleibt. Und das bleibt uns. Uns auch. Was anderen Zeiten ihre Glaubensgedanken gewesen sind, uns sind sie es auch. Vielleicht sind sie es uns noch mehr. Und wenn unter den neuen Formen gar manche der Vergänglichkeit angehören, wenn späteren Zeiten vielleicht unser Glaube nur als ein Hilfsglaube vorkommen mag — wir sehen nicht auf das Vergängliche; auf das, was ewig ist, sehen wir. Wir können nicht anders. Wir fühlen uns gebunden. Es ist uns ernst, heilig ernst. Wir glauben, darum reden wir. „Und hab' ich geirrt und fand mich nicht aus, bei dir, Herr, ist Klarheit und Licht ist dein Haus."






GTU Library
3 2400 00295 0230

